# துவைத வேதாந்தம்

தி.ப. இராமசந்திரன்



டாக்டர் எஸ். இராதாகிருஷ்ணன்
மெய்யுணர்வு மேல்நிலைக் கல்வி நிறுவனம்
சென்னைப் பல்கலைக் கழகம்

சென்னைப் பல்கலைக் கழகத் தத்துவத்துறை வெளியீடு - 34

பொதுப் பதிப்பாசிரியர் :
டாக்டர் இரா. பாலசுப்பிரமணியன்

---

# துவைத வேதாந்தம்

## எம் நிறுவனத் தமிழ் வெளியீடுகள்

1. சிவஞான பாடியத் திறவு
2. சமணம்
3. வீரசைவம்
4. இந்திய எழிற்கலைகள்
5. இஸ்லாம், இந்தியச் சமயங்கள், தமிழ்ப்பண்பாடு
6. கிறிஸ்தவக் கவிஞர்களும், தமிழ்ப்பண்பாடும்
7. பௌத்தம்
8. பிரத்ய பிஜ்ஞா ஹ்ருதயம்
9. காஷ்மீர் சைவம்
10. திருமுறைத் தெளிவே சிவஞானபோதம்
11. திருஞானசம்பந்தர் — ஓர் ஆய்வு (முதற்பகுதி)
12. சைவசித்தாந்தத்தின் அடிப்படைகள்

# துவைத வேதாந்தம்

**தி. ப. இராமசந்திரன்**
டாக்டர் எஸ். இராதாகிருஷ்ணன்
மெய்யுணர்வு மேல்நிலைக் கல்வி நிறுவனம்
சென்னைப் பல்கலைக் கழகம்



டாக்டர் எஸ். இராதாகிருஷ்ணன்
மெய்யுணர்வு மேல்நிலைக் கல்வி நிறுவனம்
சென்னைப் பல்கலைக் கழகம்

விலை ரூ. 10

அச்சிட்டோர் :
அவ்வை அச்சுக்கூடம்
சென்னை, 600 013

# பதிப்புரை

சென்னைப் பல்கலைக் கழகத்தின் மெய்யுணர்வு ஆராய்ச்சித் துறை 1927 செப்டம்பர் மாதத்தில் நிறுவப் பெற்றது. 1964 ஆகஸ்டு மாதத்தில் இத்துறையைப் பல்கலைக் கழக மானியக் குழுவானது மேல் நிலைக் கல்வி மையமாக ஆக்கியது. 1976 முதல் இதன் பெயர் டாக்டர் எஸ். இராதாகிருஷ்ணன் மெய்யுணர்வு மேல் நிலைக் கல்வி நிறுவனம் என்பதாயிற்று. 1977 செப்டம்பரில் இத்துறையானது தன்னுடைய பொன்விழாவைக் கொண்டாடியது.

இந்நிறுவனத்தின் செயல் திட்ட அறிக்கையானது 1. தமிழகம் தழுவிய 2. இந்திய நாடு தழுவிய 3. உலகந்தழுவிய தத்துவக் கொள்கைகளைத் தனித்தும் இணைத்தும் ஆய்வது என்ற மூன்று கொள்கைகளை வரையறை செய்து வழிகாட்டுகிறது. அவ்வகையில் வேதாந்தம் தழுவிய தத்துவச் சிந்தனை என்ற வரலாற்றுப் பெருமை யுடைய துவைத வேதாந்தத் தத்துவக் கொள்கையை எளிமையும் இனிமையும் தெளிவும் அமைய எடுத்து விளக்கும் வகையில் **துவைத வேதாந்தம்** என்ற இந்நூல் இவ்வாண்டில் வெளி வருகிறது.

வேதங்கள் நான்கு. வேதத்தின் உட்பிரிவுகள் நான்கு. வேதத்தின் இறுதிப்பிரிவு உபநிடதம் என்று கூறப்பெறும். உப நிடதம் வேதத்தின் இறுதிப்பிரிவாதலின் அதற்கு வேதாந்தம் என்ற பெயரும் உண்டு. இவ்வகையில், வேதாந்தம் என்ற வழக்கு முதன் முதலில் உபநிடதத்தைக் குறித்தது. பின்னர், உபநிடதங்களை அடிப்படையாகக் கொண்ட தத்துவக் கொள்கைகளையும் குறிப் பதாயிற்று. இவ்வகையில், 'வேதாந்தம்' என்பது உபநிடத அடிப் படையிலான தத்துவக் கொள்கைகளைக் குறித்தது. வேதாந்தந் தழுவிய தத்துவக் கொள்கைகள் பலவாயினும் சிறப்பாக மூன்று கொள்கைகள் முதன்மை பெறுகின்றன. அத்வைதம், விசிஷ்டாத் வைதம், துவைதம் என்பனவே அவை. மத்வரின் துவைத வேதாந்தக் கொள்கையைத் தமிழில் எடுத்து விளக்குவதே இந்நூல்.

தமிழக அரசின் மொழிக் கொள்கையும் சென்னைப் பல்கலைக் கழகத்தின் குறிக்கோட் கொள்கைகளில் ஒன்றும் ஆகிய தமிழ் மொழி வளர்ச்சியை மனத்துட் கொண்டும், கற்றோரும் ஆய் வாளருமே யன்றியும் தமிழ்ச் சமுதாயத்தின் எல்லா நிலையினரும் படித்துப் பயன்பெற வேண்டும் என்பதையும், இக்கொள்கைகள் மக்கள் மனத்தில் தெளிவாக இடம் பெற வேண்டும் என்பதையும் எண்ணி, இந்நூல் தமிழிலேயே எழுதப் பெற்று வெளியிடப் பெறு கிறது. தமிழிலேயே வெளியிடுதல் என்ற வரிசையில் இந்நூல் 13 ஆவதாகத் திகழ்கிறது.

இந்நூலை எழுதியவர் இந்நிறுவனத்தின் துணைப் பேராசிரியர் டாக்டர் தி. ப. இராமசந்திரன் ஆவர். துவைத வேதாந்தம் என்ற பெயரில் ஆங்கிலத்தில் இவர் எழுதிய நூல் வெளிவந்து அறிஞர் களால் பெரிதும் பாராட்டப் பெற்றுத் திகழ்கிறது. தமிழிலேயே எழுதப்பெற்ற இந்நூல் அமைப்பு, தலைப்பு ஆகியவைகளில் ஆங்கில நூலை ஒத்தது போலத் தோன்றினும், மாற்றங்களும் உண்டு. துவைத வேதாந்தக் கொள்கைகளைத் தமிழில் வெளிப்படுத்துதல் என்பது மட்டுமின்றி, துவைத வேதாந்தக் கொள்கைகள் இவை இவை என வரையறுத்துச் சொல்வதிலும், அத்வைதம், விசிஷ்டாத்வைதம் என்பவற்றோடு துவைதம் எவ்வகையில் மாறுபடுகிறது என்பதைத் தெளிவுபடுத்திக் கூறுவதிலும் இந்நூல் தலைசிறந்ததாகும். இவ் வகையில் துவைத வேதாந்தக் கொள்கையை வரையறுத்துத் தெளி வாகத் தமிழில் ஆக்கிக் தந்த டாக்டர் தி. ப. இராமசந்திரன் அவர் களுக்கு என் நன்றி.

உலகந் தழுவிய ஒரு சில விஞ்ஞான மூதறிஞர்களுள் ஒருவர் எனத் தம்புகழ் தோற்றிய பெருந்தகை, சென்னைப் பல்கலைக் கழகத் துணைவேந்தர், பேராசிரியர் டாக்டர் எம். சாந்தப்பனார் அவர் களுக்கும், நாங்கள் அவ்வப்போது அமைக்கும் திட்டங்களுக்குத் தனிப்பரிவுடன் செயல்வழி ஆக்கம் புரிந்துவரும் பதிவாளர் அவர் களுக்கும், பல்கலைக்கழக ஆட்சிக்குழு/அலுவலக உறுப்பினர் களுக்கும் நன்றி தெரிவித்துக் கொள்கிறேன்.

மெய்யுணர்வுத்துறை தொடங்கப் பெற்றபோது அதனை விரி வாகவும் உயர்வாகவும் அமைத்த பேராசிரியர் காலஞ்சென்ற எஸ். எஸ். சூரிய நாராயண சாஸ்திரி அவர்களுக்கும் திட்ட மிட்ட கொள்கைகளைச் செயற்படுத்தி நின்ற இந்நிறுவனத்தின் முன்னாள் இயக்குநர்கள் டாக்டர் டி. எம். பி. மகாதேவன், டாக்டர் வ. ஆ. தேவசேனாபதி ஆகியோர்களுக்கும் இந்நிறுவனம் பெரிதும் கடமைப் பட்டுள்ளது.

இந்நிறுவனத்தை மேல்நிலைக் கல்வி நிறுவனமாக உயர்த்திப் பத்து ஆண்டுகள்வரை பொருள் உதவி செய்ததோடமையாது பின்னரும் இந்நிறுவனத்தின் முன்னேற்றத்தில் பரிவு காட்டி அர வணைத்துவரும் பல்கலைக் கழக மானியக் குழுவிற்கு நன்றி தெரிவித் துக் கொள்கிறேன்.

தமிழ்மொழியால் எழுதப்பெற்ற காலத்தில் அவ்வப்போது உடனிருந்தும், பின்னர் அச்சுத் தாள்களைச் சரிபார்த்தும் உதவிய டாக்டர் வை. இரத்தின சபாபதி அவர்களுக்கும் இந்நூலை அழகுற அச்சிட்டுத் தந்த சென்னை, அவ்வை அச்சுக் கூடத்தாருக்கும் என் நன்றி.

சென்னை. 5
*10—12—1981*

**இரா. பாலசுப்பிரமணியன்**
இயக்குநர்
பொதுப் பதிப்பாசிரியர்

# முன்னுரை

சில ஆண்டுகளுக்கு முன், சென்னைப் பல்கலைக் கழகத்துத் தத்துவத் துறையாகிய, டாக்டர் எஸ். இராதாகிருஷ்ணன் மெய் யுணர்வு மேல்நிலைக் கல்வி நிறுவனத்தில் முதுகலை வகுப்பு மாணாக்கர் களுக்குத் துவைதவேதாந்தம் பாடம் நடத்த வேண்டியவாய்ப்பினைப் பெற்றேன். அதன் விளைவாக 1976ல் நியூடெல்லி, 'ஆர்னால்டு ஹெய்னிமன்' என்ற நிறுவனத்தின் மூலம் துவைத வேதாந்தம் என்ற ஆங்கில நூலை வெளியிட்டேன். பின்னர், யான் துவைத வேதாந்தம் பற்றிப் படிக்கவும் ஆய்வு செய்யவும் முற்பட்டதால், துவைத வேதாந்தக் கொள்கைகளை ஒரு புதிய அமைப்பில் வெளியிட எண்ணி, ஆங்கில நூலின் அமைப்பு, விளக்குதல்முறை முதலி யவைகளை மாற்றித் தமிழில் எழுதி வெளியிடும் பணியை மேற் கொண்டேன்.

இந்நூல் துவைத வேதாந்தக் கொள்கைகளைத் தமிழில் தெரிந்து கொள்ள விரும்புபவர்களுக்குப் பயன்படும் முறையிலும் பொது வாகத் துவைத வேதாந்தத்தைத் தெரிந்து கொள்வோருக்கு மட்டு மன்றி, ஆய்வறிஞர்களுக்குத் தக்கவாறு பயன்படும் முறையிலும் எழுதப் பெற்றது. துவைத வேதாந்த நோக்கில் இந்நூல் அமைந்த தேயாயினும், இந்தியத் தத்துவ ஞானத்தையும் இணைத்துக் கோடிட் டுக் காட்டி விளக்கும் முறையில் துவைத வேதாந்தக் கொள்கைகள் விளக்கப் பெற்றுள்ளன. இந்நூலினுள் குறிப்பிட்டுக் காட்டப் பெற்ற செய்திகள் இந்தியத் தத்துவ ஞானத்தை விரிவாகவும் நுட்ப மாகவும் தெரிந்து கொள்ளும் முறையில் படிப்பவர்களைத் தயா ராக்கும்.

பொதுவாகப் பார்க்கும்போது இந்நூல் ஆங்கில நூலை ஒட்டிச் செல்வது போலக் காணப்படினும், மொழிபெயர்ப்பாக இல்லாமல், தமிழிலேயே எழுதப் பெற்றது. யான் இதனைத் தமிழில் எழுதும் போது உடனிருந்து சரிபார்த்தும், பின்னர் அச்சுத் தாள்களைச் சரி பார்த்தும் ஆவன செய்தவரும் என்னுடன் பணியாற்றுபவரும் ஆகிய டாக்டர் வை. இரத்தினசபாபதி அவர்களுக்கு என்னுடைய நன்றி என்றும் உரியது.

ஆங்கிலத்தில் மட்டுமின்றித் தமிழிலும் நூல்களை எழுத வேண்டும் என்று என்னை உற்சாகப்படுத்திய முன்னாள் இயக்குநரான டாக்டர் வ. ஆ. தேவசேனாபதி அவர்கள் இந்நூலின் அடிப்படைக் காரணம் ஆவார்கள். அவர்களுக்கும், இந்நூல் வெளிவருதற்கு ஆவன செய்து உதவிய, இந்நிறுவன இயக்குநர் டாக்டர் இரா. பாலசுப்பிரமணியன் அவர்களுக்கும், இந்நூலை அழகுற அச்சிட்டுத் தந்த அவ்வை அச்சுக் கூடத்தாருக்கும் என் நன்றி உரியன.

சென்னை - 5
10—12—81

***தி. ப. இராமசந்திரன்***

# உள்ளுறை

முதற் பகுதி

# அடிப்படைத் தத்துவ இயல்

1. அடிப்படைத் தத்துவ இயல் நோக்கு
2. கடவுள் (பிரமம்)
3. உயிர் (ஜீவன்)
4. உலகம் (ஜகத்)

# வரலாறு தழுவிய முன்னுரை

## 1. துவைத வேதாந்த வளர்ச்சிப் பின்னணி

நம்மால் காணப் பெறும் உலகம், உயிர்கள் ஆகியவைகளின் அடிப்படைப் பொருளாகவும், அனைத்தையும் கடந்த முடிநிலைப் பொருளாகவும் இருப்பது பிரமமே என்பது உபநிடதங்களின் மையக் கருத்தாகும். இதனை வேதாந்த இயலான எல்லாத் தத்துவப் பிரிவுகளும் ஏற்கின்றன. அறிவற்ற பொருள்களின் தொகுதிக்கும் அறிவுடைய உயிர்ப் பொருள்களின் முழுமைக்கும் உரிய ஒருவகைப் பொதுவான அடிப்படையாக இருப்பது பிரமமே என்பதை வேதாந்த வியலான தத்துவக் கொள்கைகள் எல்லாமே சான்றுகளைத் தேடி எடுத்து, இணைத்துக்காட்டி நிலைநாட்டுகின்றன. அறிவற்ற பொருளுலகம் அறிவுடைய உயிருலகம் ஆகிய இரண்டன் அகனமர் இயற்கைத் தன்மையே பிரமம் என்ற கருத்தை முன்மொழிந்து கொள்ளாமல் உலகத்தையோ உயிரையோ விளக்க முடியாது.

வேதாந்தம் தழுவிய தத்துவக் கொள்கைப் பிரிவுகளின் தலையாய வேறுபாடு என்பது உலகமும் உயிர்களும் பிரமத்துடன் கொண்டிருக்கும் உறவை இவ்வாறு என்று சொல்லிக் காட்டும் முறையில் தான் அமைகின்றது. உபநிடதங்களில் சில தொடர்கள் உலகம் உயிர்கள் ஆகியவை பிரமத்திலிருந்து வேறுபட்டவை அல்ல என்ற கருத்துடையவைகளாக இருக்கின்றன. இவற்றை அபேத சுருதிகள் என்பர். வேறு சில தொடர்கள் உலகமும் உயிர்களும் பிரமத்திலிருந்து வேறுபட்டவை என்ற கருத்துடையவைகளாக இருக்கின்றன. அவற்றைப் பேத சுருதிகள் என்பர். மேலெழுந்த வாரியாக நோக்கும் போது முரண் உடையன போலத் தோன்றும் உபநிடதத் தொடர்களை இணைய வைத்து விளக்கும் முறையை மேற்கொள்ளும்போது, இணைய வைத்து விளக்கும் முறையே வேதாந்த இயலான தத்துவக் கொள்கைப் பிரிவுகளின் அடிப்படைத் தத்துவக் கொள்கை என்பதாக அமைகின்றது.

சங்கரரின் கருத்தின்வண்ணம் வேறுபாடின்மையை உணர்த்தும் வாக்கியங்களே முதன்மைத் தன்மையுடையவை. வேறுபாட்டினை உணர்த்தும் வாக்கியங்கள் எல்லாமே வேறுபாடின்மையைக் கூறும் வாக்கியங்களினால் பெறப்படும் உண்மையை நாம் அடையக் கூடிய வகையில் அரண் செய்வனவாகவே அமைக்கப்பெற்றுள்ளன. பிரமம் மட்டுமே உள்பொருள். உலகமும் உயிர்களும் பிரமத்தி

னுடைய தோற்றங்களே; பிரமத்துக்கு அப்பாலாக, அவைகள் தமக்கெனத் தனித்த இருப்பு நிலைகளை உடையன அல்ல.

இராமானுசரின் கருத்தின்வண்ணம், வேறுபாட்டினை உணர்த்தும் வாக்கியங்களும் வேறுபாடின்மையை உணர்த்தும் வாக்கியங்களும் ஒத்த அளவில் முக்கியமானவைகளே. ஆகையினால், உலகமும் உயிர்களும் பிரமத்திலிருந்து வேறுபட்டவைகளாகவும் அவ்வாறே வேறுபடாதவைகளாகவும் அமைகின்றன. உலகமும் உயிர்களும் ஒரு வகையில் நிறைவற்றவை. ஆகையினால் நிறைவுற்றதாகிய பிரமத்திலிருந்தும் அவை வேறுபட்டிருக்கின்றன. அதே சமயத்தில் உலகமும் உயிர்களும் பிரமத்திலிருந்து வேறுபட்டவை அல்ல என்று சொல்வதன் பொருள் என்னவெனில், அவைகள் பிரமத்துக்கு உடலாகவும் பண்புகளாகவும் அமைந்துவிடுகின்றன என்பதே.

மத்வரின் கருத்துப்படி, வேறுபாட்டினை வெளிப்படுத்தும் வாக்கியங்களே உபநிடதங்களின் உண்மையான கருத்தை வெளிப்படுத்துவன. உலகமும் உயிர்களும் பிரமத்திலிருந்து முற்றுக வேறுபட்டவைகளே. ஆனால், இவ்வாறு கூறுவதன் கருத்து உலகமும் உயிர்களும் தனிநிலை உண்மைப் பொருள்கள் என்பதாக ஆகாது. பிரமம் மட்டுமே தனிநிலை உண்மைப் பொருள் (தன் வயத்ததாம் பொருள்). உலகமும் உயிர்களும் பிரமத்திலிருந்து வேறுபட்டவைகள் என்பதில் ஐயத்துக்கு இடமேயில்லை. ஆயினும், அவை பிரமத்தைச் சார்ந்தவைகளே. அவைகள் சார்புப் பொருள்களே (பரவயத்ததாம் பொருள்). மத்வரின் கருத்துப்படி, வேறுபாடின்மையை அறிவுறுத்தும் உபநிடத உரைகள் பிரமத்தினுடைய, சார்பற்ற நிலையில் நிற்பது எனப்பெறும் குணத்தை வலியுறுத்தும் நோக்கத்தைக் கொண்டவைகள். அவைகளுக்கு எதிரான வேறுபாட்டுரைகள் உலகம் உயிர்கள் ஆகியவைகளின் சார்புற்ற தன்மையை வலியுறுத்தும் நோக்கமுடையவை.

பிரமத்தினுடைய தன்மை அத்வைதத்தால் ஒரு வகையிலும் விசிஷ்டாத்வைதம், துவைதம் ஆகியவைகளால் வேறு வகையிலும் கருதப் பெறுகிறது. அத்வைதத்தின்படி, பிரமம் ஒன்றுய் நின்ற ஒருண்மைப் பொருள்; வரையறைகளையெல்லாம் கடந்தது. அதனால் அதன்மேல் பண்புகளைச் சார்த்தியுணர முடியாது. அது குணமற்றது. ஆனல், நம் அறியாமை காரணமாக, குணமற்றதாம் பிரமம் பண்புகளுடன் இணைந்தது போலத் தோற்றுகிறது. எவ்வாருயினும், விசிட்டாத்வைதம், துவைதம் என்ற இரண்டன் கருத்துப்படி, பிரமம், உண்மையில், எல்லா நற்பண்புகளுக்கும் இடமாயமைந்த ஒன்று என இருக்கிறது. அது விஷ்ணுவினுடனே, நாராயணனுடனே இணைக்கப் பெறுகிறது.

வரலாற்று முறைப்படி, துவைத வேதாந்தம் பெரிதும் அத்வைதத்துக்கு மாருக வீறுகொண்டு எழுந்ததாக — ஒரு சில

இடங்களில் விசிட்டாத்வைதத்துக்கு எதிராக அமைந்ததாகக் கொள்ளலாம். துவைத வேதாந்தத் தத்துவக் கொள்கையை முதன் முதலில் முறையான, கட்டுக் கோப்புடைய தனிப்பிரிவுக் கொள்கை யாக அமைத்த மத்வர் கி. பி. *1199*க்கும் *1278*க்கும் இடையில் வாழ்ந்தவர். சங்கரரும் இராமானுசரும் தத்தம் தத்துவக் கொள்கை களைத் திறம்பெற நிலைநாட்டியமைத்த பிறகு, இந்தியத் தத்துவ ஞானத் திரையரங்கில் மத்வர் தோன்றினர். முதலில் அவர் பயிற்சி யானது தொன்மை மரபியலான அத்வைதத்தில் இருந்தது ஆயினும், அவர் அத்தத்துவக் கொள்கையில் மிக விரைவிலேயே மன நிறைவு பெருதவரானர். அத்வைதத்துக்கு மாருக, இரண்டு அடிப் படை முரண் கொள்கைகள் அவரிடம் இருந்தன.

*முதலாவதாக*, மத்வரின் கருத்துப்படி, சாதாரணப் பொது அனுபவங்களை அத்வைதம் உண்மைக்குரிய சான்றுகளாக ஏற்ப தில்லை. பொது அனுபவம் மாறுபட்டதும் தனிநிலையுடையதும் ஆகிய உலகை நமக்குக் கொடுக்கிறது. வேற்றுமை அல்லது மாறு பாடு என்பது உளதாகிய ஒன்று; ஏனெனில் அது நம்மால் நேர் முறையில் நுகரப் பெறுகிறது. பொது அனுபவ உட்கிடைகளைத் தத்துவம் புறக்கணித்து விட முடியாது. மாருக, அவைகளின் உள்ளார்ந்த கோட்பாடுகளை ஆராய வேண்டும். மத்வரின் கருத்துப் படி, அறிவளவை ஆய்வியலோ வேத வாக்கியங்களோ பொது அனுபவ உண்மைகளுக்குப் பொருந்தாதவைகளாக இரா. மாருக, அவைகள் வேற்றுமை அல்லது மாறுபாடு என்ற உட்கிடையை மட்டுமே நடுவுநிலைமையுடன் நிலை நாட்டும்.

*இரண்டாவதாக*, சங்கரரின் நிர்க்குணப் பிரமக் கொள்கை யானது சமய இயலான, அற இயலான தேவைகளை அரணுக இருந்து ஆக்கமுறச் செய்யவில்லை என்பது மட்டுமன்று, அவைகளை உடனிருந்தே கொல்லும் தீமையுடையதாகவும் இருக்கிறது என மத்வர் உணர்ந்தார். (இங்கே சமயம் என்பதற்கு உருவக் கடவுளரை நம்புதலும் வழிபடுதலும் என்ற வரையறைக் குட்பட்ட பொருளையே கொள்ளுதல் வேண்டும்) மனிதமனம் கடவுள் நம்பிக் கையினுலும் வழிபாட்டினுலும் ஒருவித இன்பஅனுபவத்தையும் மன அமைதியையும் பெறுகிறது. ஒழுக்க இயலான நடுவுநிலைமையை வெளிப்படுத்துபவர் என்ற வகையில் உருவமுடைக் கடவுள் ஒரு கட்டாயத் தேவையே. கடவுள் என்ற ஒப்பற்ற தலைவனிடம் நம்பிக்கை கொள்ளவில்லையானுல் அறச் செயல்களை ஆற்றுவதில் உள்ளார்ந்த ஈடுபாடு இருக்காது. ஆகையினுல், மனிதனின் செயல் திறன், உணர்ச்சித் திறன் பற்றிய தேவைகளை மதியாத மலட்டுத் தன்மை வாய்ந்த ஆய்வறிவுக் கொள்கையே சங்கரரின் அத்வைதம் என மத்வர் கருதினர்.

மேலே கூறப்பெற்ற இரண்டு அடிப்படைக் காரணங்களினுல் அத்வைதத்தை எதிர்த்துச் செயலாற்றும் வகையில் ஒரு புதிய தத்து வக் கொள்கைக்குத் தேவை இருந்தது என உணர்ந்தார் மத்வர்.

இவ்வாருக, சங்கரரின் இருமையற்றதும் முழுமையதும் ஆம் பரம் பொருள் தத்துவக் கொள்கைக்கு வேருக, அதை எதிர்க்கும்வகையில், பன்மை சார்ந்ததும் உருவக் கடவுட் சார்புடையதும் ஆகிய துவைத வேதாந்தம் என்ற தத்துவக் கொள்கை தோன்றியது.

மேலே குறிப்பிடப்பெற்ற இரண்டு வகையான அடிப்படை முரண்பாடுகளுக்கும் மதிப்பளிக்கும் வகையில் சங்கரரின் அத்வைதத்தில் அமைந்த தவறுகளை நீக்கும் உட்கிடையுடன் கூடிய ஒரு கட்டுக்கோப்பான தத்துவக் கொள்கையை, மத்வர் காலத்துக்கு முன்னமேயே இராமானுசர் (1017 to 1137) செப்பமுற அமைத்திருந்தார் என்பதில் எத்தகைய ஐயமும் இல்லை. விசிட்டாத்வைதம் ஒரு பக்கம் உலகம் உயிர்கள் என்பவற்றிடையே வேற்றுமையை அனுமதிக்கிறது. மறுபக்கம், ஒரு குறிப்பிட்ட எல்லைக்குள், பிரமம்—உயர் ஆளுமைக் கடவுள் என்பதனுடன் உலகமும் உயிர்களும் உறுப்பமைதியியலான உறவு கொள்கின்றன; பிரமத்துடைய அல்லது அப்பெரியவனுடைய உடல் அல்லது குணங்களாக அவை அமைகின்றன. இராமாநுசர் வேற்றுமையை உளங்கொள்கிருர் என்ருலும், அவர் அமைக்கும் வேற்றுமை குறைவுடையதே என்று கருதுகிருர் மத்வர். விசிட்டாத்வைதத்தில், ஒற்றுமையின் மத்தியில் அமைந்த வேற்றுமை என்னும் முற்கோள் அளவையியல் முரண்பாடுகள் பலவற்றை உண்டாக்கிவிடுகிறது என்று மத்வர் கருதினர். அதனல், அவர், வேற்றுமையின்மையை முற்ருக நீக்கக் கூடியதும், முழுக்க முழுக்க வேற்றுமையையே நிலைநாட்டக்கூடியதும் ஆகிய தத்துவக் கொள்கை தான் இதற்குரிய ஒரே கொள்கை என நினைத்தார். சமய நோக்கில் சிந்தித்தால், இராமாநுசர் உலகம் உயிர்கள் என்பனவற்றுக்கும் பிரமத்துக்கும் ஒருவகை உள்ளார்ந்த உறவை ஏற்கிருர் ஆயினும், உலகமும் உயிர்களும் குறையுடையவை; பிரமம் நிறையுடையது. நிறைவான பிரமத்துடன் குறையுடையவைகளை உறவு கொள்ள வைப்பது, புனிதத் தன்மையைப் பாழ்படுத்திச் சமய உண்மையையே அழிக்கும் செயலாகும் என மத்வர் நினைத்தார். உலகம் உயிர்கள் என்பனவற்றுக்கும் பிரமத்துக்கும் முழுமையான வேற்றுமை உண்டு என்பதை எல்லா நிலைகளிலும் அமைத்துக் காட்டினுல்தான் பிரமத்தின் ஒப்பற்ற பெருந்தகைமை என்னும் கருத்தானது முழுமையுடன் உறுதிப்படுத்தப் பட்டதாக அமையும். இவ்வாறு, தெய்வ இயலான தத்துவக் கொள்கையின் தேவைகள் எல்லாம் நிறைவுறும் நிலையைத் துவைத வேதாந்தத்தில்தான் நாம் காணமுடியும்; விசிட்டாத்வைதத்தில் அன்று என்பது மத்வரின் கருத்து.

## 2. மத்வரின் நூல்கள்

ஏனைய வேதாந்தத் தத்துவப் பிரிவுகளைப் போலவே, துவைத வேதாந்தமும் மூன்று அடிப்படை மூல நூல்களை—உபநிடதங்கள், பகவத்கீதை, பிரம்ம சூத்திரம் — பிரஸ்தானத்திரயம்—தம் கொள்கைகளை அமைத்தற்குரிய மூலங்களாக ஏற்கிறது. ஆனல், அவைகளுடன், இதிகாசங்கள், வைணவ ஆகமங்கள் (பாஞ்சராத்ர ஆக

மங்கள்) வைணவ புராணங்கள், சிறப்பாக, பாகவதங்கள் ஆகிய வைகளையும் துணையாக அமைத்துக்கொண்டு, தம் கொள்கையை அமைக்கிறார் மத்வர். மேலே கூறப்பெற்ற மூன்று நூல்களுக்கும் எழுதிய விரிவுரைகளும், அவ்வாறே தனி நூல்களும் ஆக முப்பத் தேழு நூல்கள் எழுதியுள்ளார் மத்வர். மத்வருடைய தத்துவக் கொள்கையானது, பொதுவாக, பன்மையியலான தெய்வக் கொள்கை என்று விளக்கம் செய்யப் பெறுமானால், பன்மையியற் கொள்கையும் அவ்வாறே தெய்வக் கொள்கையும் உபநிடதங்கள், பகவத்கீதை, பிரம்ம சூத்திரம் ஆகியவைகளிலிருந்தே தேர்ந்து எடுத்து அமைக்கப் பெற்றன என்று சொல்லப்பெறும். ஆயினும், தெய்வ இயற் கூறுகள் இதிகாசங்களாலும், ஆகமங்களாலும், புராணங்களாலும், கூடுதலான வலிமையைப் பெற்றுள்ளன என்று கூறுதல் பொருந்தும்.

## 3. மத்வருக்குப்பின்

மத்வரின் எழுத்தோவியங்கள் இரத்தினச் சுருக்கமானவை. ஜெயதீர்த்தர் என்பவரால் அவை விரிவாக விளக்கப் பெற்றன. ஜெயதீர்த்தர் காலத்துக்கு ஒரு நூற்றாண்டுக்குப் பின்னர், துவைத வேதாந்தக் கொள்கையினருக்கும் அத்வைத வேதாந்தக் கொள்கை யினருக்கும் இடையில் அமைந்த தீவிரமானதும் ஆழ்ந்த நுட்பமான தும் ஆகிய கொள்கை மாறுபாடு துவைத வேதாந்த வரலாற்றில் ஒரு முக்கிய அடையாளத்தைப் பதிக்கத் தொடங்கியது இத்தகைய காலகட்டத்தில் தான், வியாச தீர்த்தர் அல்லது வியாசராயர், துவைத தத்துவக் கொள்கை வளர்ச்சிக்குப் பெரும்பங்கு வழங்கிய இராமா சாரியர் போன்ற மதிநலம் சான்ற, தருக்கவியல் முரண்பாட்டு விளக்க ஆய்வறிஞர்களைத் துவைத வேதாந்தம் தோற்றுவித்தது. துவைத வேதாந்திகளுக்கும் அத்வைத வேதாந்திகளுக்கும் இடை யில் அமைந்த முரண்படு கொள்கைகளாக (1) அறிவின் இயல்பு (2) உலகின் நிலையும் உலகுபற்றிய அறிவும் (3) அவித்தைக் கொள்கை (4) பிரமத்தின் இயல்பு (5) முத்தி எனப்பெறும் விடுதலை என்ற ஐந்தும் முக்கிய நிலை பெறுகின்றன.

துவைத வேதாந்தக் கொள்கையின் சமயத் துறையைப் பற்றியுங் கூட, சுருங்கிய அளவில் சொல்லலாம். இந்து சமயத்தில், மும் மூர்த்திகளில் ஒருவரான விஷ்ணு அல்லது நாராயணனுகவே பிரமத்தை மத்வர் கொண்டார். இவ்வாறு, விசிஷ்டாத்வைதம் போலவே, உபநிடதம் தழுவிய தத்துவக் கொள்கையுடன் இந்து சமயத்தின் வைணவப் பிரிவையும் இணைத்த ஒரு இணைப்பையே துவைதம் அறிமுகப் படுத்துகிறது. மேலும், துவைதத்தில் வைணவ பக்தி முக்கிய இடம் பெறுகிறது. மத்வர் காலத்துக்குப் பின், கன்னட நாட்டில், ஹரி அல்லது விஷ்ணு பக்தி தழுவிய சமயத்தை விரிவாக் கம் செய்த அருளாளர்கள் பலர் தோன்றினர்கள். அவர்கள் ஹரிதாஸர்கள் என்றோ ஹரியடிமைகள் என்றோ தம்மைக் கூறிக் கொண்டார்கள். கன்னட மொழியில், ஹரியின் புகழ் பற்றி அவர்கள்

யாத்த பக்திப் பாக்கள் துவைத வேதாந்தத் தத்துவக் கொள்கையினை வலிவும் பொலிவும் சார்ந்த வளமூட்டின.

ஸ்ரீ வியாஸ தீர்த்தரின்மேல் பாடப்பெற்ற ஒரு சுலோகத்தில் மத்வரின் தத்துவக் கொள்கைகள் கீழ்க்கண்டவாறு தொகுத்துக் கொடுக்கப் பெற்றுள்ளன. ஸ்ரீ மான் மத்வர் மதத்தில்,

(1) ஹரி என்பவரே ஒப்புயர்வற்ற கடவுள்

(2) உலகம் உள்பொருள்

(3) வேறுபாடு என்பதும் உள்பொருள்

(4) உயிர்கள் எல்லாம் ஹரியின் பணியாட்கள்

(5) உயிர்களுக்குள் படிமுறை உண்டு.

(6) தன்னிடத்தே உள்ளார்ந்த நிலையில் உள்ள ஆனந்தத்தை உயிர் அனுபவிப்பதே முத்தி.

(7) தூய பக்தியே முத்தியை அடையும் வழி

(8) முத்திறத்துக் காட்சியளவையும் பிறவும் உண்மை அறிவைப் பெறுதற்குரிய வாயில்கள்

(9) அனைத்து வேதங்களால் மட்டுமே அறியப் பெறுபவராக இருப்பவர் ஹரி.

மேலே கூறப்பெற்ற சுலோகம் துவைத வேதாந்தத்தின் அகனமர் கொள்கையின் பிழிவு என மத்வரின் பின்வந்த அவர் வழியினரால் ஒத்துக்கொள்ளப்பெற்று, பெரிதும் போற்றப்பெற்று வந்ததாகும். துவைத வேதாந்தத்தின் அடிப்படைக் கொள்கையைத் தெளிவாகவும் வரையறையுடனும் தெரிந்து கொள்வதற்கு இப்பகுதி துணை செய்யும்.

# 1. அடிப்படைத் தத்துவ இயல் நோக்கு

## *முன்னுரை*

அடிப்படைத் தத்துவ இயற் கொள்கைகள் பெரும்பாலும் மூன்று வினுக்களை அடிப்படையாகக் கொண்டே வேறுபடுகின்றன.

'உள்பொருள்' என்ற சொல்லின் மூலம் உணர்த்தப் பெறுவது யாது? அல்லது 'உள்பொருள்' என்பதை வரையறை செய்யக் கூடிய கட்டளைக் கற்கள் (அளவிடு கருவிகள்) யாவை? என்பதே முதல் வினு. சிலவகை அளவிடு கருவிகளைப் பயன்படுத்தி உள் பொருள் என்பதனை மதிப்பீடு செய்யும்போது, இரண்டாவது வினுவை நாம் இயல்பாகவே சந்தித்துவிடுகிருேம். உள்பொருள் என்ற ஒன்றை உண்டாக்கி நிறுத்துவது எது? என்பதே அந்த இரண்டாவது வினு. இந்த ஒரு சிக்கலை மிக எளிமையாக ஏற்றுத் தீர்க்கக் கூடிய வழி எண்ணிக்கை அடிப்படையில் இச்சிக்கலை அணுகுவதுதான். அத்தகைய அணுகு முறையை மேற்கொள்ளும் போது, உள்பொருள் ஒன்ரு பலவா என்பதாக அவ்வினு அமையப் பெறும். இவ்வினுவுக்கு விடை காணும் நிலையிலும், உள்பொருளை வரையறை செய்யக்கூடிய அளவிடு கருவிகளை அமைத்துக் கொண்டு, அவைகளைச் சார்ந்து சிந்தித்த நிலையிலும், நமக்குக் கிடைத்த விடைகள் என்ற வகையில், பல்வேறு வகைப்பட்ட ஒருமையியலான, பன்மையியலான கொள்கைகளைப் பெற்றிருக்கி ருேம்.

அடுத்து வருவது மூன்ருவது வினு. உள்பொருள் எவ்வாறு ஒரு முகப்படுத்தப் பெறுகிறது அல்லது ஒழுங்குபடுத்தப் பெறுகிறது என்பது மூன்ருவதாக அமையும் முக்கிய வினு. உள்பொருள் ஒன்றே என்பதை வலியுறுத்தும் தத்துவக் கொள்கைகளுக்குரிய சிக்கல் ஒன்று. நாம் கண்ணைத் திறந்து பார்த்ததும் பொருள்கள் வேறு வேருகக் காணப் பெறுகின்றன. இது எளிய, சாதாரண அனுபவம். இதுவே தன்னளவில் பொருள்கள் வேறு வேறு என்னும் கொள்கையை நிலைநாட்ட வல்லதாகிறது. பொருள்கள் வேறு வேருனவை என்ற நம்முடைய எளிய சாதாரண அனுபவ உண்மை யுடன் உள்பொருள் ஒன்றே என்னும் கொள்கையை எப்படி இணைத்துச் சமன் செய்து காண்பது என்பது இங்குள்ள சிக்கல். எனவே, உள்பொருள் ஒன்றே என்பதை வலியுறுத்தும் தத்துவக் கொள்கைகள் எல்லாம் மேற்கொள்ளுகின்ற அணுகுமுறையானது

வேற்றுமையை வலியுறுத்தும் நம்முடைய எளிய அனுபவ நிலையுடன் உள்பொருள் ஒன்றே என்னும் கொள்கையை எப்படி இணைத்துச் சமன் செய்வது என்பதாகவே அமைகின்றது. அவ்வாறே, பொருள்கள் பல என்ற கொள்கையை ஏற்கும் தத்துவப் பிரிவுகளுக் குரிய சிக்கல் அபேத சுருதிகளால் கூறப்பெறும் ஒருமை என்ற கருத்தை எவ்வாறு நிலை நாட்டுதல் என்பதே. பன்மைக் கொள் கையை (பொருள்கள் பல என்னும் கொள்கை) ஏற்கும் தத்துவப் பிரிவுகள் எல்லாம் இச்சிக்கலை அணுகும் முறையானது பலவேறு பொருள்களையும் இணைக்கும் நிலையில் ஓர் உறவு அமைந்துள்ளது என்றும், பல்வேறு பொருள்களின் இடை அமைந்த உறவினை எடுத்து விளக்குவதன் மூலம் உள்பொருளின் முழுமையாம் சூழல் என்ற ஒன்று அமைக்கப் பெறுகிறது என்றும் நிலைநாட்டுதல் என்ப தாகவே அமைகின்றது.

## உள்பொருளை மதிப்பீடு செய்யும் உரைகல் (அளவிடுகருவி)

அடிப்படைத் தத்துவ இயல் என்பது உள்பொருள் பற்றிய ஓர் ஆய்வு. துவைத வேதாந்தக் கொள்கையின்படி, எந்த ஒன்று இல் பொருள் என்று விளக்கிக் காட்டப் பெறுகிறது என்னுமிடத்தில், அடிப்படைத் தத்துவ இயலின் பணியானது இல்பொருளிலிருந்து உள்பொருளை வேறுபடுத்திக் காட்டுவதாகவே அமைகிறது. [உள்பொருள் இது இல்பொருள் இது என்று தெரிந்து கொள்வ தன்று; உள்பொருளிலிருந்து இல்பொருளை அல்லது இல்பொரு ளிலிருந்து உள்பொருளை எப்படி வேறுபடுத்தி இனம் கண்டு கொள்வது என்பதே.] இவ்வாறாக, உள்பொருளுக்கும் இல் பொருளுக்கும், 'சத்' என்பதற்கும் 'அசத்' என்பதற்கும் இடை அமைந்த ஒரு வேற்றுமையை நோக்கியதாகவே துவைத வேதாந்த அடிப்படைத் தத்துவ இயல் ஆய்வு அமைந்திருக்கிறது. அத்வைத வேதாந்தம் உள்பொருள், இல்பொருள் என்ற இரண்டு பிரிவுகளுக்கு மேல் மூன்றாவதாக — உள்பொருளும் அன்றாய் இல்பொருளும் அன்றாய் உள்ள பொருள்—ஒரு முற்படு கருதுகோளை அமைக்கிறது. அத்வைத வேதாந்தம் அமைக்கும் மூன்றாவதாய பொருள் என்னும் இம் முற்படு கருதுகோள், மத்வரின் கருத்தின்படி, அளவையியல் விதிகளுக்கு முரணானது என்பதாம். ஏனெனில், அது 'நடுவின்மை விதி' என்ற அளவையியல் அடிப்படை விதியை மீறியதாகும். துவைத வேதாந்தத்தின்படி, நேர் முரணை நிலைகளை இணைத்தல் என்ற வகையில் உள்பொருளுக்கும் இல்பொருளுக்கும் இடை அமைந்த நடுநிலை அடிப்படை ஒன்று இருக்கவே முடியாது.

துவைத வேதாந்தத்துக்கு, அடிப்படைத் தத்துவ இயலான ஆய்வு என்பது உள்பொருளிலிருந்து இல்பொருளை எவ்வாறு இனம் பிரிப்பது என்பதே. உள்பொருளின் உள்ளீடுகளை வரையறைப் படுத்தி, அறிவதற்கு உரிய அளவிடு கருவிகள் யாவை? உள் பொருளின் பொதுநிலையான அளவிடுகருவிகளை எடுத்துக் கூறுவதில்

தொடங்கி, பின்னர், உள்பொருளின் பண்புகளை — உள்ளீடுகளைப் பலபடிகளில் எடுத்துக்கூறி இணைத்துக்கொண்டே சென்று, இறுதியில் உள்பொருளின் மதிப்பீட்டினைத் துவைதக் கொள்கையாளர்கள் துல்லியமாக்கி விடுகிறார்கள்.

உள்பொருளின் பொதுவான உரைகல் அல்லது அளவிடுகருவி என்பது இதுதான். எந்த ஒன்று எந்த ஒரு அளவை இயல் நெறியால் அறியப்பெறுகிறதோ - எந்த ஒன்று ஏற்புடைய அறிவுக்குரிய விடயமாக (அறியப்படு பொருளாக) இருக்கிறதோ அதுவே உள்பொருள். [இந்த வரையறையின் உட்கருத்து, உள்ளது என்று கூறப்பெறுவது யாரேனும் ஒருவரால் நேர்நிலையில் அறியப்பெற்ற பொருளாக இருக்கவேண்டும் என்பதன்று; அறியப் பெறுவதற்கு ஏற்புடையதாக (அல்லது) அறியப்பெறுவதற்கு இயலுவதாக இருக்க வேண்டும் என்பதே அவ்வரையறையின் கருத்தாகும்.] அறிவின் வளர்ச்சி முழுவதும் அதாவது எல்லாவகையான அளவையியலான அறிவுவரு வழிகளின் செயற்பாடுகளும் ஏற்புடையனவே; மெய்ம்மையின் ஆதிக்கத்தின் வழிப்பட்டவைகளே. ஏனெனில், 'சாட்சின்' எனப்பெறும் தவறுபடாத அறிகூறு என்பதனால் அவைகள் சான்று ஆக்கப் பெற்றன. சில சமயங்களில், அறிவு தவறுகிறபோது, அது புறநிலைக் கட்டுப்பாடுகளால் மட்டுமே அமைகிறது. அளவையியலான அறிமுறைகள் தம்மளவில் ஏற்புடையவைகளே என்ற இவ்வுண்மையிலிருந்து, எந்த ஒன்று அளவையியலான அறிமுறைக்குரிய விடயமாக — அறியப்படு பொருளாக அமைகிறதோ அது உள்பொருளாகவே இருக்க வேண்டும் என்ற கருத்து இயல்பாகவே பின் வந்து விடுகிறது. துவைத வேதாந்தத்தின்படி, இல்பொருளுங்கூட, எடுத்துக்காட்டாக முயற்கொம்பு என்பதும் நம்மால் அறியப்பெறுவதற்கு இயலுவதாக இருக்கிறது என்பதும் உண்மையே; இல்பொருளைப் பற்றிப் பேசுவதற்குக் காரணமும் அதுவே. ஆனால், அவைகளின் வேறுபாடு இதுதான்: ஏற்புடைய அறிவில் தெரிவிக்கப் பெறுவது உள்பொருள்; இல்பொருள் பிழையான அறிவில் மட்டுமே தெரிவிக்கப் பெறுகிறது என்பதே. இவ்வாறாக, உள்பொருளுக்கு முதலாவதாக அமையும் அளவிடுகருவி என்பது அது ஏற்புடைய அறிவுக்கு உரிய விடயமாக — அறியப்படு பொருளாக இருக்கும் தகுதியுடையது என்பதே. (எந்த ஒரு பொருள் ஏற்புடைய அறிவுக்கு உரிய அறியப்படு பொருளாக — விடயமாக இருக்கிறதோ அது உள் பொருள் (Pramiti — viṣayatva).

மேலே கூறப்பெற்ற முதல் அளவிடுகருவி அல்லது முதல் வரையறையின் உள்நோக்கத்தினையும் குறித்தல் வேண்டும். துவைத வேதாந்தக்கொள்கையின்வண்ணம் காட்சியளவையானது உரையளவைக்குத் தகுதிக்குறைவுடையதன்று; உரையளவையால் மறுக்கப்படுதற்குரியதும் அன்று. உண்மையில், உரையளவை எவ்வாறு கடந்தநிலைப் பொருள்களின் வேறுபாடுகளையெல்லாம்

அறிதற்குரிய ஒரேயொரு மெய்மை ஆதிக்க வழியாக இருக்கிறதோ, அதுபோலவே, காட்சியளவையும் புலன்களின் சார்பில் நின்று அறிந்த முழுமைக்கும் அதனை உள்ளிட்ட மெய்ம்மைக்கும், யாராலும் ஐயவினு எழுப்புதற்கியலாதவகையில், மெய்மை ஆதிக்க வழியாகவே இருக்கிறது. இவ்வாறு, இரண்டு வகையான அளவையியல் அறிமுறைகளின் தனிநிற்றற் கொள்கையானது, தவிர்க்கமுடியாத நிலையில், 'உள்பொருள் பலவகைகளை உடையது' என்ற முடிவுக்குக் கொண்டுபோய் விடுவதாகவே அமைகிறது. புலன்களால் அறியப் பெறு பொருள்களும் அவ்வாறே புலன்களைக் கடந்த பொருள்களும் இருக்கின்றன என்பதே முடிவு.

ஏற்புடைய அறிவுக்கு உரிய அறியப்படு பொருளாக - விடயமாக இருப்பது என்ற தகுதியுடைமையே உள்பொருளை இது என அறிதற்குறிய முதல் அளவிடுகருவி அல்லது வரையறை என்பது மேலே சொல்லப் பெற்றது. இவ்வரையறையே உள்பொருளை இல் பொருளிலிருந்து வேறுபடுத்தி அறிவதற்குப் போதுமான - சரியான வரையறை அன்று. ஏற்புடைய அறிவு என்பது அறியப்படு பொருளின் தன்மையுடன் ஒத்திருத்தல் என்பது. இப்போது, இல்பொருளினுடைய தன்மையிலிருந்து வேறுபட்டதாய் உள்பொருளின் தன்மையாய் அமைந்தது எது? இவ்வினுவை எழுப்பியதும் உள்பொருளைப் பற்றிய நம்முடைய அறிவானது தருகின்ற எல்லா வகையான சிந்தனைகளிலிருந்தும் விடுபட்டு, உள்பொருளின் உள்ளதாம் தன்மை பற்றிய வினுவுக்கே மாற்றப்பட்டு விடுகின்றோம். உள்பொருளில் உள்ளதாம் தன்மை இருத்தல் வேண்டும்; அது இல் பொருளில் காணப் பெருத தன்மை ஆகும் என்ற கருத்துக்கு வருவோம். அந்தத் தன்மைதான் காலம் இடம் ஆகியவற்றுடன் உறவுடையதாக இருப்பது என்பதாகச் சொல்லப் பெறுகின்றது. (deśa-Kāla sambandhitva). காலத்தோடும் இடத்தோடும் இணைந்திருக்கும் எந்த ஒன்றும் உள்பொருளே. இல்பொருள் என்பது காலத்தோடும் இடத்தோடும் இணைந்து இராதது. அதாவது இல் பொருளுக்குக் காலத்தோடும் இடத்தோடும் தொடர்பு இல்லை. இவ்வகையில், இல்பொருளான வெளியானது எந்த ஒரு காலத்தோடும், எந்த ஒரு இடத்தோடும் இணைந்து இருத்தல் இல்லை. ஆனல், உள்பொருளான வெளியானது, ஒரு குறிப்பிட்டுச் சொல்லக்கூடிய காலத்தோடும் இடத்தோடும் இணைந்து இருக்கின்றது என்ற அடிப்படை விளக்கத்துடனேயே சொல்லப்பெறும்.

உள்பொருளிடத்தில் நம்மால் எதிர்பார்த்த உளதாந்தன்மை என்பது எல்லாக் காலத்துக்கும் இடத்துக்கும் இயைந்ததாகுமா என்று கேட்கப் பெறலாம். வேறு வகையாகக் கூறினல், எக்காலத்துக்கும் இயைந்த நித்தியத்தன்மையும், எல்லா இடங்களிலும் பொருந்திய எங்கும் நிறைதன்மையும் உடையதன்ரே உள்பொருள்? ஒரு குறிப்பிட்ட காலம், இடம் என்பவற்ரேடு இணைந்த இருப்புத் தன்மையுங்கூட, ஒரு பொருளை உள்பொருள் என்ற தகுதியை உடையதாக்குதற்குப் போதுமானது என அதற்கு விடை

சொல்லப்பெறுகிறது. எனவே, உள்பொருள் என்பது ஒரு குறிப் பிட்டகாலத்தையும் இடத்தையும் கொண்ட இருப்பினை உடையது என்பதன்றி, எல்லாக் காலத்துக்கும் இடத்துக்கும் பொருந்திய இருப் பினை உடையதாக இருக்கவேண்டும் என்ற கட்டாயம் இல்லை.

"எந்த ஒன்று மூன்று பிரிவுகளாயமைந்த காலத்தினால் மாறுபடுத் தப்படாததாக இருக்கிறதோ அது மட்டுமே உள் பொருள் ; எந்த ஒன்று ஒரு காலத்தில் இருந்து பிறகு இல்லாததாக ஆக்கப் பெறுகி றதோ அது உள் பொருள் என்று சொல்லப்பெற முடியாது" என்பது அத்வைத வேதாந்தக் கொள்கை. உள் பொருளின் உள்ளதாந் தன் மையானது காலத்தின் தொடர்ச்சியாலும் இடப்பரப்பின் இருப்பினா லும் வரையறுக்கப்பட முடியாதது என்பது துவைதக் கொள்கை. எல்லாக் காலத்துக்கும் இடத்துக்கும் பொருந்தி வாராமையால், குறிப் பிடப் பெற்ற ஒரு காலத்துக்கும் இடத்துக்கும் இணைந்தது என்ற ஒரு காரணத்துக்காகவே, ஒரு பொருள் இல்பொருள் என்ற அட்டவணை யில் வருதல் கூடாது. அத்வைத வேதாந்தக் கொள்கையைப் போலன்றி, இவ்வாறு, உள் பொருள் என்பது என்றும் உளதாந்தன் மையுடையதாக (நித்தியத்தன்மை என்றும் அழியாத்தன்மை) இருக்க வேண்டும் என்ற கட்டாயம் இல்லை. காலத்தோடும் இடத்தோடும் தொடர்பு கொண்டிருக்கிற எந்த ஒரு பொருளும் நிச் சயமாக உள்பொருளே. எவ்வளவு காலம் இருந்தது, எந்த இடம் வரை பரந்திருந்தது என்ற வினாக்கள் கணக்கில் கொள்ளப்படுபவை அல்ல. இவ்வாறு வரையறை செய்வதன் குறிக்கோள்-உட்கிடை என்ன? எக்காலத்தும் உள்ளதாய் (நித்தியத்தன்மை), எல்லா இடங் களிலும் நிறைந்ததாய் (வியாபகத்தன்மை) உள்ள பிரமம் போன்ற பொருட்களே உள்பொருட்கள் என்பது மட்டுமேயன்றி, எல்லாக் காலத்திலும் உளதாந்தன்மை இல்லாததும், எல்லா இடத்தும் நிறைந்த தன்மை இல்லாததும் (ஆனால் காலத்தோடும் இடத்தோடும் தொடர்புடைய) ஆகிய அறிவற்ற பொருள்களுங்கூட, முன் சொன்னவற்றைப்போலவே உள்பொருள்களாம் என்பதே இவ்வரை யறையின் உட்கிடை. இவ்வாறாக, துவைத வேதாந்தக் கொள் கையில் 'உள்பொருட் பன்மை' யைப் பெறுகிறோம் (உள்பொருட் பன்மை — பலவகையான உள் பொருட்கள்). காலத்தின் அளவு, அனுபவ எல்லைக்குட்படும் நிலை ஆகியவைகளின் எல்லைகளைக் கருதாமல் சாதாரண, எளிய இலக்கண வரையறையில், எந்த ஒரு பொருளும் உள்பொருளாகும். கனவில் அனுபவப் பெறும் பொருள்களும் உள்பொருள்களே. ஏனெனில், கனவு காண்பவ ருடைய மனத்தில் அமைக்கப்பெற்ற காலம், இடம் ஆகியவைகளை அக்கனவுப் பொருள்கள் பெற்றிருக்கின்றன. இவ்வாறாக, துவைதக் கருத்தின்படி, உள்பொருளின் வரையறையைக் கீழ்க்கண்டவாறு அமைத்துக் கொள்ளலாம்.

உள்பொருள் என்பது காலத்தோடும் இடத்தோடும் முழுமை யாகத் தொடர்பே இல்லாதது என்றோ எல்லாக் காலத்தோடும் எல்லா இடத்தோடும் தொடர்புடையது என்றோ அமைந்தது அன்று

என்பதை உள்பொருளின் அளவிடு வரையறை என்று கொள்ள லாம்.

உள்பொருளுக்கும் இல்பொருளுக்கும் உள்ள வேற்றுமையைக் கீழ்க்கண்டவாறு அமைத்துக் கொள்ளல் வேண்டும். இல் பொருளென்பது காலத்தாலும் இடத்தாலும் எவ்வாற்ருலும் தொடர்பு இல்லாதது. உள்பொருளென்பது காலத்தோடும் இடத்தோடும், அளவை முறைப்படி வரையறுக்கப்பட்ட ஒன்ருே, அன்றி எவ் வாருே, கட்டாயமாகத் தொடர்புகொண்டு இருக்கிற பொருள்; இவையே இரண்டற்கும் உரிய வேற்றுமை எனக்கொள்ளல் வேண்டும்.

மேலே கூறப்பெற்ற இந்த வரையறைகூட, உள்பொருளை இல் பொருளிலிருந்து முற்ருக வேறுபடுத்திக் காட்டும் தகுதி உடைய தன்று. இல்பொருளானது காலத்தோடும் இடத்தோடும் நேர்த் தொடர்பு கொள்ளாதது என்பதேயாயினும், கிளிஞ்சலும் வெள்ளி யும்போல, இல்பொருள் காலத்தோடும் இடத்தோடும் தொடர் புடையது போலத் *தோற்றவும்* செய்யும். காலத்தோடும் இடத் தோடும் தொடர்புடையது போலத் தோற்றம் காட்டுவதிலிருந்து காலத்தோடும் இடத்தோடும் நேர்த்தொடர்பு கொண்டது இது வென வேறுபடுத்திக் காட்டுவதற்காக, துவைதவாதிகள் மேலும் ஒரு வரையறையை முன்மொழிந்து வைத்துள்ளார்கள். அதன் பெயர் **செயல்படு இயக்குதிறன்.** உள்பொருள் பற்றிய அறிவு ஒன்றுதான், விளைவை உண்டாக்கும் தகுதியை உடைத்தாயிருக்கிறது. உள் பொருளாகிய வெள்ளியைப் பற்றிய அறிவைப் போல இல்பொரு ளாகிய வெள்ளியைப் பற்றிய அறிவு எந்த ஒரு பின்விளைவையும் உண்டாக்குதல் இல்லை. இதிலிருந்து பயன்படு செயல்திறனை விளை விப்பது என்பதனையும் உள்பொருளையும் இணைத்து அமைத்துக் கொள்ளலாம்.

இதுகாறும் விளக்கிக் கூறியவைகளின் தொகுப்பாகக் கீழ்க் கண்டவைகளைக் கொள்ளலாம்.

ஏற்புடைய அறிவின் விடயமாயிருத்தல், காலத்தோடும் இடத் தோடும் தொடர்புடைத்தாதல், செயல்படு இயக்குதிறன் கொண் டிருத்தல் என்பவைகள் உள்பொருளை அறிதற்குரிய உரைகற்கள், அறிகருவிகள், வரையறைகள் எனக் கொள்ளலாம்.

மேலே கூறப் பெற்ற வரையறைகளின் உட்கிடைகளாகக் கீழ்க் கண்டவைகளைக் கொள்ள வேண்டும்.

(1) உள்பொருள் அறிவற்ற பருப்பொருளாகவோ ஆன்மீகப் பொருளாகவோ இருக்கும். அவ்வகையில் கடவுள், உயிர், உலகம் என்பவைகள் எல்லாம் உள்பொருள்களே.

(2) உள்பொருள் நித்தியத் தன்மையுடையதாக, நித்தியத் தன்மை இல்லாததாக இருக்கிறது, எங்கும் நிறைந்ததாயும் நிறை வற்றதாயும் இருக்கிறது.

(3) உள்பொருள் என்பது செய்பவன், செயல், பயன் என்ற வேறுபாடுகளை உள்ளடக்கிய செயற்பாட்டு இயக்குதிறன் கொண்ட சூழல் என அமைகிறது.

மேலே கூறப்பெற்ற எல்லா உட்கிடைகளையும் தொகுத்து ஒரே சொல்லாற் சொல்ல முற்பட்டால், அச்சொல்தான் வேற்றுமை (பேதம்). உள்பொருள் என்பது 'வேறுபாடு' என்ற பண்பின் கொள்கலமாகி நிற்கும் தன்மையுடையதாகிறது.

## வேறுபாடு என்பதன் விளக்கம்

துவைத வேதாந்த அடிப்படைத் தத்துவ இயலில், துவைதம் என்ற அக்கொள்கையைக் குறிக்கும் பெயரிலேயே, 'வேறுபாடு' என்ற அந்த உட்கோள் உள்ளும் புறமுமாக வெளிப்பட்டு நிற்பதி லிருந்தே, வேறுபாடு என்னும் கருதுகோள் இக்கொள்கைக்கு எத் துணையளவு முக்கியத்துவம் உடையது என்பதை அறியலாம். 'இரண்டு' என்ற பொருளைத் தரும் 'த்வி' (dvi) என்ற வேர்ச்சொல்லி லிருந்து, துவைதம் என்ற சொல் வருகிறது. துவைதம் என்ற சொல்லானது தன்னுடைய மொழிவழி நிலையில் இரட்டை அல்லது இருமை என்ற பொருள் தருவது. அது எந்த இரண்டு பொருள் களுக்கும் இடையில் வேறுபாடு இருக்கிறது என்பதை உள் நின்றுணர்த்துகிறது. இவ்வாருக, துவைதம் என்ற இக்கொள்கை யின் வண்ணம், உள்பொருளின் முழுமையாம் சூழல் அல்லது நிலை யானது வேறுபாடு என்ற பண்புடையதாக்கப் பெறுகிறது.

பொருள்களுக்கிடையில் நம்மால் நேர்ந்து கொள்ளப் பெறும் வேறுபாடு என்பது அளவால் மட்டுமன்றிப் பண்பாலும் வேறுபாடு கொண்டது. இக்கருத்தானது மத்வரால் இதற்கெனவே எடுத்துக் காட்டப்பெறும் "உலகில் காணப்பெறும் எல்லாப் பொருள்களும் வேறுபாடும் வேறுபாடுற்ற பண்புகளுமாக இருக்கின்றன" என்ற உரையின் வெளிப்பாடாக இருக்கிறது. இவ்வாருக, பொருள்கள் எண்ணிக்கையால் பல எனல் மட்டுமேயன்று; பண்பாலும் வேறு பட்டிருக்கின்றன. ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருள் அன்று என்பது மட்டுமேயன்றி, அது மற்றொரு பொருளைப் போன்றதும் அன்று.

வேறுபாடு என்பதே பொருள்களின் அகனமர் பண்பை (Essence) அமைப்பது என்று சொல்லப் பெறுகிறது. அது அப்பொருள்களின் புறத்தே அமையும் தொடர்புகள் எனப்பெறும் பண்பு அன்று. இத்தகைய விளக்கத்தின் கருத்து என்னவெனில், எந்த ஒரு பொருளும் தனிநிலைச் சிறப்புடையது என்பதே. எந்த ஒரு பொருளும் அதன் தனித்தன்மையைக் கொண்டிருக்கிறது. அந்த ஒரு தனித்தன்மைதான் அது மற்றைப் பொருள்களிலிருந்து வேறுபட்டது என்ற நிலையை அமைக்கிறது. எனவே, மத்வரின் அடிப்படைத் தத்துவ இயற்கோட்பாடானது பண்பை அடிப்படை யாகக் கொண்ட வேறுபாடு என இயல்விளக்கம் அமைக்கப் படுவதற்குரிய பன்மைக் கொள்கையாகிறது.

நாம் நம்முடைய சிந்தனையைக் கடவுள், உயிர்கள், அறிவற்ற பருப்பொருள் (உலகு) என்ற மூன்று முக்கியமான பொருள்களுக் குள்ளேயே அமைய நிறுத்தினுல் ஐந்து வகையான வேறுபாடு களைச் சொல்லலாம். (1) கடவுளுக்கும் உயிருக்கும் வேறுபாடு (2) கடவுளுக்கும் அறிவற்ற பொருளுக்கும் வேறுபாடு (3) உயிர் களுக்கும் அறிவற்ற பொருளுக்கும் வேறுபாடு (4) உயிர்களுள் ஒன்றற்கும் மற்றவற்றிற்கும் வேறுபாடு (5) அறிவற்ற பொருள் களுள் ஒன்றற்கும் மற்றவற்றிற்கும் வேறுபாடு என்பனவே அவை. இங்கே குறிக்கப் பெற்ற ஐவகை வேறுபாட்டுக் கொள்கையானது துவைத வேதாந்த அடிப்படைத் தத்துவ இயலின் மூலக் கோட் பாடுகள் இரண்டனுள் ஒன்ருகும்.

சங்கரருக்குப் பின் வந்த அத்வைத வேதாந்திகளால் துவைதத் தின் வேறுபாட்டுக் கொள்கை மிக நுட்பமாகக் கண்டிக்கப் பெறு கிறது. அத்வைத வேதாந்தக் கொள்கைப்படி, ஒரு பொருளுக்கும் மற்ருெரு பொருளுக்கும் இடை அமைந்த வேறுபாட்டினை, நம்முடைய சாதாரண எளிய அனுபவமே நமக்கு விளக்கமுறுத்துகிற தாயினும், வேறுபாடு என்பது ஒரு 'உள்ளது' என்பதாக இருக்க முடியாது. ஆனுல், துவைத வேதாந்தமானது வேறுபாடு என்பதை உள்ளது, நித்தியமானது என்று கருதுகிறது. இத்தகைய 'வேறுபாடு' என்னும் கொள்கையானது துவைத வேதாந்திகளால், அத்வைதி களின் கண்டனங்களுக்கு எதிராக, இயல் விளக்கங்கள் கூறி, நிலை நாட்டப் பெறுகிறது. இக்கொள்கையின் முன்னேற்றத்தைப் பின்னர் நாம் சிந்திக்கலாம். எந்த ஒரு பயன் கருதி இங்கே இக் கொள்கையை நாம் சிந்திக்கிரேம் என்ருல், துவைதமானது அத்வை தத்திலிருந்து மட்டுமன்று, விசிட்டாத்வைதத்திலிருந்துங்கூட வேறுபட்டு, உள்பொருளில் வேறுபாடு என்பது விலக்கிவிட முடியாததும் நிலைத்ததும் ஆகிய உண்மை என்பதை ஏற்கிறது என்பதே.

## பிறிதின் வழிப்படு கொள்கை (Paradhīnatva)

வேறுபாடு என்னும் கருத்தானது துவைத வேதாந்தத்தின் அடிப்படைத் தத்துவ இயற் கொள்கையை நிறைவு செய்யும் ஒன்று எனக் கூற இயலாது. வேறுபாடு என்பதே பொருள்களின் உண்மை என்பதாக இருக்குமானுல், பொருள்களுக்குள் எந்த ஒரு ஒழுங்கும் இருக்க முடியாது. ஆனுல், பொருள்களின் அமைப்புக் களில் ஒருவகை ஒழுங்குமுறை இருப்பதை நாம் காண்கிரேம். இவ்வுண்மை விளக்கப் பெற வேண்டிய ஒன்று. ஆகையினுல், பல்வேறு வகைத்தான் பொருள்களையும் ஒரு அமைப்பில் ஒழுங்கு பெற நிறுத்தி, அவ்வொழுங்கினுள் ஒருவகை முழுமையை அமைத்துக் காட்டுகின்ற ஒரு கூருனது, வேறுபாடு என்பதற்கு அயலாக இருக்கப் பெறவே வேண்டும். இதைத்தான் கடவுளைச் சார்ந்து நிற்கும் சார்புக் கொள்கை என மத்வர் கருதுகிருர் (பராதீனத்வ). 'பரா' என்பது 'அயலானது' என்ற பொருளைத் தரும்.

அது கடவுளை — உயர்பொருளையும் குறிக்கும். 'ஆதீனத்வ' என்பது சார்பு என்ற பொருளைத் தரும்.

'வேறுபாடு' என்ற கருத்தைப் போலவே 'சார்பு' என்ற கருத்தும் சாதாரண நிலையில் அமைந்த கூர்த்த நோக்கத்துக்கு அடிப்படையாகவே அமைகிறது. எந்த ஒரு பொருளும் பிறிதொரு பொருளைச் சார்ந்தே இருக்கிறது. எடுத்துக்காட்டாக, பருப்பொருளாகக் காட்சிப்படும் உடலானது எந்த உயிரைச் சார்ந்திருக்கிறதோ, அந்த உயிர் அந்த உடலைப் பற்றி நிற்கிறது. ஆயினும், அவ்வுயிர் உடலினின்றும் முற்றுக வேறுபட்ட ஒன்றே. மகன் தந்தையைச் சார்ந்திருக்கிருன். இவ்வாருக நோக்கினுல், சார்பு அல்லது ஒன்று பிறிதொன்றினை இணைந்து நிற்றல் என்பது ஒருவகைச் சாதாரணமான நோக்கத்திலேயே காணப் பெறுவது. இதையே சற்று, விரிவு படுத்துவோமானுல், முடிந்த நிலையில், எல்லாப் பொருள்களும் கடவுளைச் சார்ந்திருக்கிறது என்று மத்வர் கூறுகிருர். ஆனுல், கடவுள் மட்டும் சார்பற்ற நிலையில் தனித்து நிற்பவர் என்ற இவ்வொழுங்கு முறையில் ஏனையவெல்லாம் அவரைச் சார்ந்து நிற்பவைகளே.

இவ்வாருக, உள்பொருள்கள் எல்லாவற்றையும் இரண்டு பெரும் இனப் பிரிவுகளாகப் பிரிக்கலாம். கடவுள் அல்லது பிரமம், சார்பற்ற நிலையில் தனித்து நிற்கும் ஒரே பொருள். (தன்வயத்ததாம் தனிநிலைப் பொருள் — சுதந்தரத்தவம்). ஏனையவெல்லாம் சார்ந்து நிற்கும் ஒரே இனப் பொருள்களாம். 'துவைதம்' என்ற சொல் இக்கருத்தையும் உட்கிடையாகக் கொண்டதே. மத்வர் இக்கருத்தை அவருடைய இரண்டு நூல்களில் பின்வருமாறு கூறுகிருர். உள்பொருள் என்பது இருவகை நிலையின; சார்பற்ற நிலையில் தனித்து நிற்பதும்; சார்ந்தே நிற்பனவும் என. அறிவுக்குரிய அறியப்படுபொருள் இருவகை ஒழுங்குமுறையுடையனவாக அனுமதிக்கப் பெறுகிறது. இதே கருத்தை ஜெயதீர்த்தரும் தம்முடைய *நியாய* **சுதா**வில் குறிப்பிட்டுக் காட்டுகிருர்.

இனி, இங்கே நாம் சார்பற்று நிற்றல், சார்ந்துநிற்றல் ஆகியவைகளின் உட்கருத்துக்களை விளக்க வேண்டும். எந்த ஒன்று தன் வயத்ததாம் நிலையிலேயே இருப்புடையதாக்கிக் கொள்ளவும் அறியவும், செயலாற்றவும் முடியுமோ அதுவே சார்பற்று நிற்கும் — தன்வயத்ததாம் பொருள் என்னப் பெறுகிறது. அத்தகைய பொருள் கடவுள் ஒன்றே. கடவுள் தவிர, ஏனையவெல்லாம் கடவுளின் இயற்றி நிலையைச் சார்ந்தே நிற்கவும், அறியவும், செயல்படவும் முடியும். இக்காரணத்தினுல்தான் அவைகள் சார்புற்றவை (பரதந்திரமுடையவை) என்று சொல்லப் பெறுகின்றன.

இங்கே, ஒன்றை நாம் முக்கியமாகக் குறிப்பிட்டுக் கொள்ள வேண்டும். செயற்படுதல், அறிதல் என்பவைகளைவிட, ஒருபொருளாக இருப்புடையதாதல் அல்லது இருத்தல் என்பதுகூட,

கடவுளைத்தான் ஏனைய பொருள்கள் சார்ந்துள்ளன என்று மத்வர் வரையறை செய்கிறார். ஆனால், அக்கருத்தானது எந்த ஒரு பொருளினுடைய இருத்தலும் கடவுளிடமிருந்தே பெறப்படுவதாகும் என்பதாக ஆகாது.

இங்கே நாம் ஒன்றைக் கவனிக்க வேண்டும். ஒரு பொருளானது தான் செயற்படுவதற்கோ ஒரு பொருளை அறிவதற்கோ மட்டுமன்றி, தான் ஒரு பொருளாக இருப்பதற்குங்கூட இறைவனையே சார்ந்துள்ளது என்று மத்வர் வரையறை செய்தமைக்கிறார். ஆனால்; அக்கருத்தானது, எந்த ஒரு பொருளினுடைய இருத்தலும்— இருப்பதாம் நிலையும் கடவுளிடமிருந்தே பெற்றுக் கொள்ளப் பெறுவது என்பதாக ஆகாது. இக்கருத்து எதனை உட்கிடையாகக் கொண்டது என்னில், கடவுளுக்கு அயலான எல்லாப் பொருள்களும் தம்மளவில் இருப்பு நிலையுடையனவே ஆயினும், அவைகள் கடவுளினுடைய அருளினால் மட்டுமே இருக்கின்றன; கடவுள் தன்னுடைய அருளை மீளவும் திருப்பி அழைத்துக் கொண்டு விடுவானானால், அக்கணத்திலேயே அவை இல்லாமற் போய் விடும். பாகவத புராணத்தில் வரும் ஒரு செய்யுளை எடுத்துக்காட்டி, மத்வர் தன்னுடைய நூல்களில் இக்கருத்தை வெளிப்படுத்துகிறார்.

"எந்த ஒருவனுடைய அருளினால் மட்டுமே அறிவற்ற பருப்பொருள், செயல், காலம், செயலாற்றுதல், உயிர் ஆகியவை இருக்கின்றனவோ, எந்த ஒருவன் இல்லையானால் அவைகள் இல்லையாகுமோ" என்பதே அப்பாகவத புராணச் செய்யுட்பகுதி.

உயிர்கள், பருப்பொருள் உலகு ஆகியவைபற்றிய நம் சிந்தனையை இங்கே நிறுத்தி வரையறை செய்ய முற்படுவோமானால், அவைகள் கடவுளைப் போலவே என்றும் நிலைத்து இருக்கின்றவைகளேயாயினும், அவைகளின் இருத்தல் என்பது கடவுளின் அருளினால் மட்டுமே என்று நாம் வரையறை செய்து சொல்லலாம்.

இனி, எந்த ஒரு கடவுளை உயிர்களும் உலகமும் தத்தம் இருப்புக்காகச் சார்ந்து நிற்கின்றனவோ அந்தக் கடவுள், அவைகளுக்கு அயலாக, அவைகளுக்குப் புறத்தே நின்று அவைகளுக்குத் தலைமை தாங்குதல் மட்டுமன்றி, அவைகளின் அகநிலையிலும் இருந்து அவைகளைக் கட்டுப்படுத்தவும் செய்கிறது. உயிர்கள் உலகு என்ற இரண்டையும் கடந்து நிற்றல் மட்டுமேயன்றி, அவைகளுக்குள்ளே கலந்து நிற்கவும் செய்கிறது. இக்காரணத்தினால் தான், உயிர்களும் உலகும் தத்தம் இருப்புக்குக் கடவுளைச் சார்ந்துள்ளன என்று சொல்லப் பெறுகிறதேயன்றி, ஒரு கட்டிடம் அதனுடைய புறத்தே இருக்கும் மூல அமைப்பை — அஸ்திவாரத்தைச் சார்ந்திருக்கிறது என்பது போன்ற புறநிலைச் சார்புக் கருத்தில் கூறப் பெறவில்லை. சார்ந்து நிற்பது என்பது பகுதியோ அல்லது எட்டி நின்ற நிலையோ அன்று. அது முழுமையும் உள்ளார்ந்ததும் ஆகும். உயிர்களும் உலகமும் இருத்தல் கடவுளால்

என்பது மட்டுமன்று; கடவுளுக்காகவே என்பதாக அது சொல்லப் பெறுகிறது. இரண்டும் கடவுளிலிருந்து வேறுபட்டவைகளே யாயினும், அவைகள் தத்தமக்கென ஓர் உள்ளார்ந்த குறிப்பையோ அல்லது கொள்கையோ பெற்றிருப்பனவல்ல. கடவுளின் பெருந் தகைமையினை நிலைநாட்டுதற்கே பணிபுரிகின்றன; இதுதான் அவை களின் இருப்புக்குரிய காரணம். உயிர்களும் பருப்பொருளுலகும் கடவுளின் பெருமையினை வெளியிடும் வெளிப்பாடுகளாகவே இருக் கின்றன என்பதே அறிவில், செயற்பாட்டில் சான்றுகளாகின்றது.

உயிரானது கடவுளிலிருந்து வேறுபட்டது. ஆனால், அறிவற்ற உலகுக்கும் கடவுளுக்கும் இருப்பது போல முழுமையான வேறுபாடு அன்று. கடவுளைப் போலவே, அறிவையும் ஆனந்தத்தையும் உடையனவே உயிர்கள். ஆயினும் மிகத் தாழ்ந்த சிறிய அளவே உடைய அறிவையும் ஆனந்தத்தையுமே அவை பெற்றுள்ளன. இக்காரணத்தினாலேயே, கடவுளினுடைய பிரதிபிம்பம் (நிழல், சாயல்) என்று துவைதம் கருதுகிறது. ஒன்றாக இருக்கிறது என்று கருதப் பெறும் கடவுளின் பிரதிபிம்பமே அவைகள். ஒரு நிலவினுடைய பிரதிபிம்பமானது எவ்வாறு எல்லா வகையாலும் நிலவையே சார்ந்திருக்கிறதோ, அவ்வாறே, பிரமத்தினுடைய பிரதி பிம்பம் எனப் பெறும் உயிர்களும், அவற்றினுடைய இருத்தலுக்கு மட்டுமல்லாமல், அறிதல் செயற்படுதல் ஆகிய எல்லாவற்றுக்குமே பிரமத்தை முற்றாகச் சார்ந்திருக்கிறது. உயிரினுடைய அறியாமையும், தளையும் (பாசமும்) அவ்வாறே அதனுடைய அறிவும் விடுதலையும் கடவுளாலே விளைவுகளாக்கப் பெறுகின்றன. இவ்வாறு, உயிரி னுடைய இருத்தல் என்பதில் அடங்கிய எல்லாக் கூறுகளும், கடவுள் எத்துணையளவு பெருந்தன்மை உடையவராக இருக்கிறார் என்பதைக் காட்டுவதற்காக மட்டுமே பணி செய்கின்றன.

பருப்பொருள் (சடப்பொருள்) அறிவற்றது. இதிலிருந்து அது பிரமத்திலிருந்து முற்றாக வேறுபட்டதாகிறது. அது தன்னுடைய இருப்பையும் செயலையுமே பெற்றிருக்கிறது. அந்த இரண்டாலும் அது முழுமையாகப் பிரம்மத்தையே சார்ந்ததாகிறது. எவ்வாறாயினும், துவைதக் கொள்கையின் வண்ணம், ஆன்மீகத் தன்மையில் முன்னேற்ற முடையதாகவே உயிர் இருக்கிறது. உலகில், கடவுளி னுடைய படைப்புக்களாக அமைந்தவைகளின் மூலமாக மட்டுமே, அது கடவுளின் அறிவைப் பெற முடியும். இதிலிருந்து, உயிர்களை நோக்கிப் பாய்ந்தோடுகிற கடவுளருளை அடிப்படையாகக் கொண்டே, சடப்பொருள் எனப் பெறும் உலகம் இருத்தலையுடைய தாகிறது; தொடர்ச்சியாக, பல்வேறு வடிவமைப்புக்களில் அது தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொள்கிறது. பிரமத்திலிருந்து அது வேறு பட்டதே. ஆனால், உலகம் அறிவற்றது. எனவே, கடவுளினுடைய ஏவலன் இல்லாமல் தானே தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொள்வதிலோ செயல்மேற்கொள்வதிலோ ஈடுபடுத்திக் கொள்ள முடியாது. ஆனால், கடவுளும் அறிவற்ற பருப்பொருளிலிருந்து உலகை உண்டாக்குவதன் மூலம் எந்த ஓர் ஊதியமும் பெறுவானல்லன்.

உண்மையில், உலகினுடைய, படைத்தல் காத்தல் அழித்தல் என்பனவாகிய அனைத்துப் படிமுறைச் செயல்களும், அதனுடன் ஒப்ப நிகழ்ந்து வரும் விதிமுறைகளும், இறுதியில் அழிவனவே யாயினும், கடவுளின் நிறை தூய்மையை வெளிப்படுத்துவனவே. இவைகளெல்லாம் உயிர்கள் கடவுளை அறியவும், விடுதலையை அடையவும் ஆகியவைகளுக்குரிய வாய்ப்பு என்பதாகவே கருதப் பெறுகின்றன.

இவ்வாறு அமைந்த, துவைத வேதாந்தக் கொள்கையின் அடிப் படைத் தத்துவ இயற் கோட்பாட்டில், பரவலாக இருக்கின்ற உள் பொருள்கள் கடவுளின் நிறை தூய்மையின் வெளிப்பாடு எனப் பெறும் ஒரேயொரு தெய்வீகக் குறிக்கோளால் கட்டுப்படுத்தப் பெறு கின்றன எனக் கொள்ளலாம்.

## *வேறுபாடு—சார்பு இவைகளிடை அமைந்த உறவு*

துவைத வேதாந்தத்தின் அடிப்படைத் தத்துவ இயல் அமைப் பானது வேறுபாடு, சார்பு என்ற இரட்டைக் கோட்பாடுகளால் பண் பியல் விளக்கம் செய்யப் பெறுகிறது என்பதை நாம் பார்த்திருக் கிறோம். துவைத வேதாந்தத்தின் அடிப்படைத் தத்துவ இயலின் தன்மையை உள்ளவாறு அறிதல் என்பது வேறுபாடு, சார்பு என்ற இரட்டைக் கோட்பாடுகளுக்கு இணையொத்த முக்கியத்துவம் அளிப் பதையே சார்ந்திருக்கிறது. வேறுபாடு (பேதம்) என்னும் கருது கோள் இந்தத் துவைத வேதாந்தத்தைப் பொறுத்தவரையில் முக்கியத்துவம் வாய்ந்த ஒன்று என்பதில் சிறிதும் ஐயம் இல்லை. அத்தகைய அடிப்படையில், துவைதத்தைப் பன்மைக் கொள்கை என அழைப்பது பொருத்தமுடையதே. உள்பொருள் பற்றிய கருத் தமைவில் அது பன்மை என்ற முடிவுக்கே வருகிறது. ஆனால், நியாய வைசேஷிகம், சமணம் போன்றவைகள் பலவகையான சார் பற்ற தனிநிலைப் பொருள்களை முற்படு கருதுகோள்களாக அமைத் துக்கொண்டு பன்மைக் கொள்கையை ஏற்பதுபோல், பன்மைக் கொள்கை என்ற சொல்லுக்கு, அந்த எளிய பொதுமையான உரை யுடன் கூடிய விளக்கத்தைக் கொள்ள முற்பட்டால், துவைதம் பன்மைக் கொள்கை அன்று. துவைதம் வேதாந்த வழிப்பட்டது என் பதையும் எந்த ஒரு வழியிலேனும் அல்லது வேறு பொருளிலேனும், பிரமமே அனைத்துக்கும் மையமாக விளங்கும் உள்பொருள் என ஏற்பதால், அவ்வாறு பிரமத்தை அடிப்படையாக ஏற்காத ஏனைய எல்லாத் தத்துவப் பிரிவுகளிலிருந்தும் வேறுபட்டது என்பதையும் நாம் நினைவிற் கொள்ள வேண்டும். துவைதத்தில், வெவ்வேறான எல்லாப் பொருள்களும் பிரமம் என்ற ஒரு சார்பற்ற பொருளைச் சார்ந்த இருப்புடையவைகளே என்னும் கருத்தமைவானது ஒருவகை இணைப்பை — ஒற்றுமையை உண்டாக்குகிறது. ஆகையினால், சார்ந்து நிற்றல் என்ற கருத்தமைவானது துவைதத்தில் இணையொத்த முக்கியத்துவம் வாய்ந்தது. ஆனால், இந்த ஒருகூறு, மீண்டும், அழுத் தமாகச் சொல்லப் பெறலாம். சார்ந்து நிற்றல் என்ற கருத்தானது

ஒருமைப் பொருட் கொள்கையை ஏற்கும் மனநிலையைத் துவைதத்தில் மெல்ல அறிமுகப்படுத்தி விடுகிறது என்று கொள்ளுதல் கூடாது. உலகமும் உயிர்களும் தத்தம் இருத்தல் நிலைகளுக்காகக் கூட, கடவுளைச் சார்ந்துள்ளன என்ற கருத்தானது அவைகள் தனித்து நில்லாதவை என்ற விளக்கத்தைக் கொண்டதாக எண்ணுதல் கூடாது. உலகமும் உயிர்களும் கடவுளின் அருளினால் கடவுளுக்காகவேஉள்ளவை ஆயினும், அவைகள் கடவுளிடத்திலிருந்து பிரிந்த தனித்த இருப்புடையவைகளே. சார்ந்து நிற்றல் என்ற கொள்கையால் அதன் பின் விளைவாக அமையும் இணைப்பினை அல்லது ஒற்றுமையினை—பேராசிரியர் ஹிரியண்ணு அவர்கள் முன்மொழிந்து காட்டியதைப் போல் கொள்ள முற்படுவோமானால், எண்ணிக்கைகளின் இணைப்பு என்பதாக ஆகாது; குறிக்கோளை — பயனை உள்ளீடாகக் கொண்ட இணைப்பு என்பதாகவே கொள்ளுதல் வேண்டும். சார்ந்து நிற்றல் என்ற கொள்கையானது வேறுபாடு என்ற கொள்கையைக் கீழ்நிலைக்குத் தாழ்த்தி விடுகிறது என்பதோ பல்வேறு பொருள்களும் ஒன்றனுள் கலந்து விடச் செய்கிறது என்பதோ இல்லை. தனி மலர்களை மாலையாக இணைப்பது போல அது பல பொருள்களையும் ஒன்ருகச் சேர்த்து நிறுத்துகிறது அவ்வளவே. அவ்வாறு இணைப்பதால் அப் பொருள்கள் அவ்வவற்றின் இருத்தல்களின் உண்மையான பொருளை உணர்த்துகின்றன என்பதே. பலவேறு பொருள்களும் ஒருபொருள் என்ற நிலைக்குக் குறைக்கப் பெற்று விடுதல் இல்லை. சார்பற்று நிற்கும் ஒருபொருள், ஒரே பொருளின் மூலம், எல்லாச் சார்புப் பொருள்களும் குறிப்பிட்டுக் கூறலாம் தகுதி பெறுகின்றன. வேறுபாடுகளைத் தம்முள் கொண்ட பொருள்கள், ஆனால் தனித்து நிற்பன அல்லாதவைகள் இணைந்துள்ளன. அதனால், ஒரு தன்மைப் படாதவை என்ற வரையறைகளுடன் கூடிய உள்பொருட் கோட்பாட்டினை நாம் பெறுகிறோம்.

மத்வரின் அடிப்படைத் தத்துவ இயற் பன்மைக் கொள்கையானது வேதாந்தந் தழுவிய ஒருவகைப் பன்மைக் கொள்கையே. ஆனால், அது உள்ளீடற்ற வெற்றுப்பன்மைக் கொள்கையால் வரும் குறைகளை நீக்குகிறது. அதே சமயத்தில், அகனமர் தனித்தன்மைகளைச் செப்பன் செய்யாமையால், தனித்தன்மைகளை இழக்காத ஒருவகைப் பல்பொருள் இணைப்புக் கொள்கையாகவும் அமையுமாறு செய்துவிடுகிறது.

### *அடிப்படைத் தத்துவ இயல் சார்ந்த ஒலி — பொருள்— இணைப்பு வகைகள்*

அடிப்படைத் தத்துவ இயற் பொருள் (Category or padartha) என்பதன் மூலம் குறிக்கப் பெறுவது என்ன?

எந்த ஒன்றை ஒரு ஒலிக்கூட்டத்தால் — பெயரால் குறிப்பிட்டுச் சொல்ல இயலுமோ, எந்த ஒன்றைப் பற்றி உறுதியாக்கிக் கூறவும், பயனிலைப்படுத்திக் கூறவும் இயலுமோ அதுவே பொருள். இங்கே, பொருள் என்பது ஒலியால் சுட்டப் பெறுதற் கியைந்தது. ச'து தன்

னிலையில் தானே தன்னை நிலைநிறுத்திக் கொள்ளும் தன்மையது. அதாவது சில பண்புகளை ஏற்று நிற்கும் தலைமையுடையது. மேலும் அது பயனிலைப்படுத்துதற் கியைந்தது. பயனிலைப்படுத்துதல் என்பது செயல் தன்மையுடன் இணைந்தது என்பது பொருள். ஒலி, குணம், செயற்படுதன்மை என்ற மூன்றும் இணைய நிற்பது எதுவோ அதுவே பொருள். இதனை — ஒலியையும் பொருளையும் இணைக்கும் நிலையில் பதார்த்தம் எனவும் கூறுவர். மெய்ப்பொருள் மூலக் கூறுகள் (Categories — padarthas) எனவும் கூறுவர்.

[மெய்மை மூலப் பொருள், அடிப்படைத் தத்துவ இயற் பொருள் என்ற தொடர்கள் Categories என்ற ஆங்கிலச் சொல்லின் மொழி பெயர்ப்புக்களே. சொற்கள் விரிந்தும் பலவாயும் இருப்பினும் அடிப்படையில் Categories என்ற சொல்லின் மூலம் நாம் தெரிந்து கொள்ள வேண்டிய கருத்து இதுவே: பொருள் என்ற ஒன்றை நாம் உணர்ந்து கொள்வதற்கு அல்லது வகைப்படுத்தி விளங்க வைப் பதற்குத் தேவையான — மூலக்கூறு (அ) மூலக்கூறுகள் என்பதுதான். பதார்த்தம் (Padartha) என்ற சொல்லும் இதே பொருளுடையதே. ஆனால், இச் சொல்லின் நோக்கம் முன்னதைவிட, சற்று விரிவானது. Categories என்பதனுல் உணர்த்தப்பெறும் மூலப் பொருள் (அ) மூலக் கூறுகள் ஒலித் தொடர்புடையதாகவும் இருக்கப் பெறவேண்டும் என்பதை வலியுறுத்துவது. பதார்த்தம் என்பதைப் பதம் + அர்த்தம் என்று பிரித்து, சொல்லும் அதன் விளக்கவுரைப் பொருளும் என்று மொழிக்குமொழி அமையும் பெயர்ப்புப் பொருளை அமைத்துக் கொள்ளக் கூடாது. ]

மெய்மை மூலப் பொருள் என்பதை உள்பொருளுடன் (Sat (அ) Satta) இணைய நிறுத்தி விளக்கம் அமைப்பதே மரபு. ஆனுல், துவைத வேதாந்தத்தில் மெய்மை மூலப்பொருள் அல்லது மூலக்கூறு என நின்ற பொருள் உள்பொருள் என்பதைவிட, சற்று விரிந்த பொருளைத் தன்னகத்தே கொண்டது. இல்பொருளுங்கூட (Asat) அறியப் பெறுகிறது, ஒலிக்கூட்டம் என்ற பெயரால் சுட்டப்பெறு கிறது. செயற்பாடுடையது என்னும் வகையில் விரித்துரைக்கவும் பெறுகிறது. ஆகையினல், இல்பொருளுங்கூட (Asat) ஒருவகையில் மெய்மை மூலப்பொருளே (Category). எனவே, 'பொருள் மூலக் கூறு, (Category) என்பது உள்பொருளையும் இல்பொருளையும் இணைத்து நிற்பது என்பதாகவே கொள்ள வேண்டும்.

துவைத வேதாந்தக் கொள்கைப்படி, உள்பொருள்கள் பலவாக வும் வேறுபாடுகள் கொண்டவையாகவும் உள்ளவை. உள்பொருள் களைத் துவைத வேதாந்தம் இவ்வாறு விரித்துரைப்பதன் உட் கோள் — கோடிட்டுக் காட்டக்கூடிய நோக்கக் குறிப்பு இதுவே. துவைதம் பன்மையியலை உயிர்ப்பாகக் கொண்டது என்பதை வெளிப்படுத்துதல் என்பதே. மேலும், பலவாக உள்ள பொருள்களை மெல்ல மெல்ல ஒன்றினுள் ஒன்ருக இணைத்து, இறுதியில் ஒரே பொருளில், எல்லாப் பொருள்களையும் இணைத்துவிட்டு, பொருள்

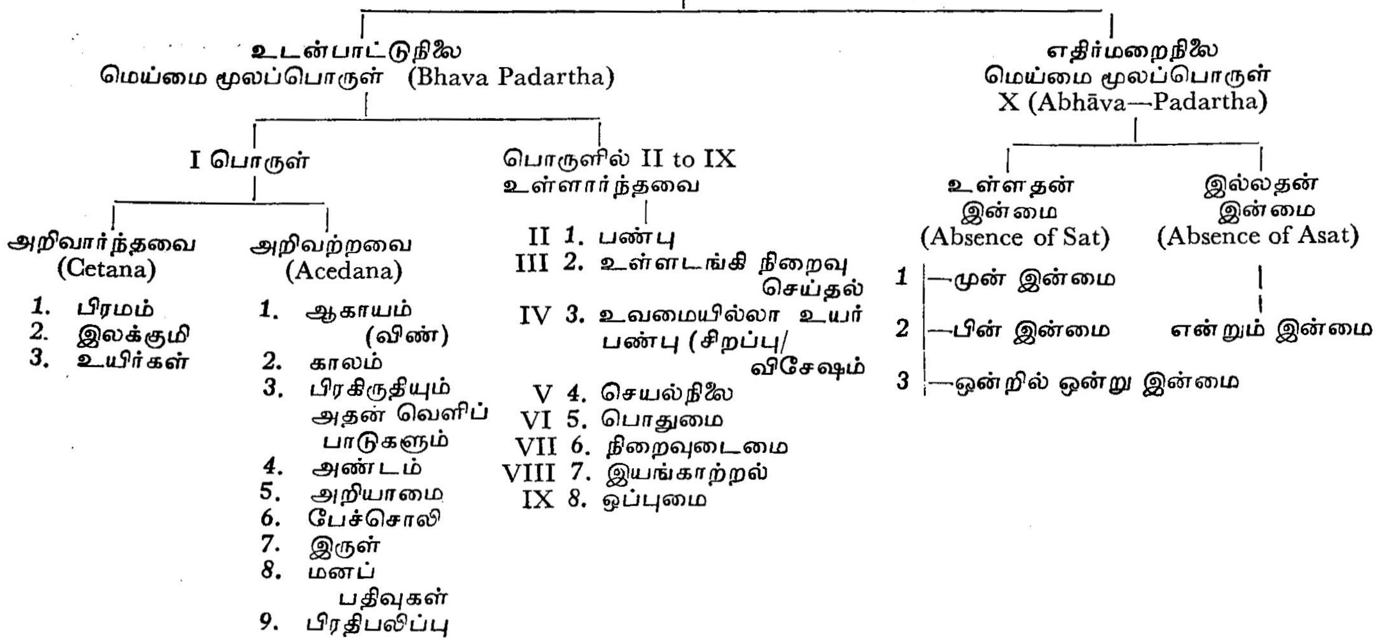
ஒன்றே என்று கொள்ளும் கொள்கையை வெறுப்பதும் துவைதத்தின் உயிர்நாடி எனக் கொள்ள வேண்டும் என்பதுதான்.

உள்பொருள்களுள் கடவுள், உயிர், உலகம் என்பன அடிப் படைத் தத்துவ இயலில் அமைந்த பொதுவான தலைப்புக்களே யாயினும் அவைகளுக்குரிய சிறப்பு விளக்கங்கள் தேவையே. அத் தகைய விளக்கங்கள் பின்வரும் பிரிவுகளில் கூறப் பெறும். ஆயினும், இத்தலைப்பில், உள்பொருளைப் பற்றிய ஒரு தனிமன் — விசேஷம் என்ற பெயருடையது — குறிப்பிட்டு விளக்கம் செய்யப் பெற வேண்டிய தனிச் சிறப்புடையது. ஏனெனில், பலவேறு கருத் தமைவுகளை விளக்கம் செய்ய முற்படும்போது, அதனை அடிப்படை யாகக் கொண்டே விளக்கம் செய்ய வேண்டிய அவசியம் உடையது ஆதலின் அது முதல் நிலைக் காரணமாம் தகுதியுடைய ஒன்றாகும்.

துவைத வேதாந்தக் கொள்கைப்படி, உள்பொருள்களை இரண்டு பெரும் பிரிவுகளில் வகைப்படுத்தலாம் — பொருள்களும் பொருள் களில் உள்ளார்ந்தவைகளும் என. பொருள்களும் அறிவுடை யவை அறிவற்றவை என இரு பிரிவுகளாகப் பிரிவுபெறும். அறி வுடைப் பொருள்கள் என்ற பிரிவில் பிரமம், இலக்குமி, உயிர்கள் ஆகியவை அடங்கும். அறிவற்ற பொருள்கள் என்ற பிரிவில் ஆகாயம், காலம், பிரகிருதியும் அதிலிருந்து தோன்றியவைகளும், அண்டம், அறியாமை, பேச்சொலிகள், இருள், மனப்பதிவுகள், பிரதி பலிப்பு என்பவை அடங்கும். அறிவுடைப் பொருள்கள் நிலைப் பொருள்கள் ஆகும். அறிவற்ற பொருள்களுக்குள் சில நிலைப் பொருள்கள் ஆகும்; வேறுசில நிலையற்ற பொருள்கள் ஆகும்; மற்றும் சில பொருள்கள் ஒருசில அடிப்படைக் கூறுகளைப் பொறுத்த வரையில் நிலைத்தன்மையையும் வேறு சில அடிப்படைக் கூறுகளைப் பொறுத்தவரையில் நிலையற்ற தன்மையையும் உடைய பொருள்கள் ஆகும்.

இனி, பொருள்களின் உள்ளார்ந்தவைகள் என்ற பிரிவில் எட்டு வகைகள் இருக்கின்றன. அவைகள் நிலைப்பொருள்களா நிலையற்ற பொருள்களா என்பது அந்த அந்த உள்ளார்ந்தவை எவ்வெப் பொருள்களைச் சார்ந்திருக்கின்றனவோ அல்லது எத்தகைய அடிப் படைக் கூறுகளைச் சார்ந்திருக்கின்றனவோ அவ்வத்தன்மைகளைக் கொண்டவைகளாகவே அமையும். பொருள்களின் உள்ளார்ந் தவை எனப்பெறும் எட்டும் கீழே கொடுக்கப்பெற்றுள்ளன. (1) குணம் / தனிமைப்பண்பு (2) உள்ளார்ந்த நிலையில் நின்று நிறைவு செய்தல் (3) வேறுபடும் ஆற்றல் (தனிமைப்பண்பு — சிறப்புப் பொருளில்) (4) செயல்நிலை (5) பொதுமை (சாமானி யம்) (6) முழுமை (7) இயங்காற்றல் (8) ஒப்புமை.

பொருளும் பொருளில் உள்ளார்ந்தவை எனப்பெறும் எட்டும் ஆக ஒன்பது மெய்மை மூலக் கூறுகள் உடன்பாட்டுப் பொருள்


மெய்மை மூலப்பொருள் (padartha)
உடன்பாட்டுநிலை
மெய்மை மூலப்பொருள் (Bhava Padartha)
எதிர்மறைநிலை
மெய்மை மூலப்பொருள்
X (Abhāva—Padartha)
I பொருள்
பொருளில் II to IX
உள்ளார்ந்தவை
அறிவார்ந்தவை
(Cetana)
1. பிரமம்
2. இலக்குமி
3. உயிர்கள்
அறிவற்றவை
(Acedana)
1. ஆகாயம் (விண்)
2. காலம்
3. பிரகிருதியும் அதன் வெளிப்பாடுகளும்
4. அண்டம்
5. அறியாமை
6. பேச்சொலி
7. இருள்
8. மனப் பதிவுகள்
9. பிரதிபலிப்பு
II 1. பண்பு
III 2. உள்ளடங்கி நிறைவு செய்தல்
IV 3. உவமையில்லா உயர் பண்பு (சிறப்பு/விசேஷம்
V 4. செயல்நிலை
VI 5. பொதுமை
VII 6. நிறைவுடைமை
VIII 7. இயங்காற்றல்
IX 8. ஒப்புமை
உள்ளதன்
இன்மை
(Absence of Sat)
இல்லதன்
இன்மை
(Absence of Asat)
1 —முன் இன்மை
2 —பின் இன்மை
3 —ஒன்றில் ஒன்று இன்மை
என்றும் இன்மை

நிலைகளாம். அவைகள் உள்பொருளை (Sat) உளதாக இணைத்து நிறுத்துபவை ஆகும். அவைகள் எதிர்மறைப் பொருள் நிலைகளுக்கு மாறுபட்டு நிற்பன. எதிர்மறைப் பொருள்நிலைகள் உள்பொருள் களின் இல்லாமையையும் இல்பொருளையும் தம்முள் அடக்கும். உள்பொருள்களின் இல்லாமை என்ற முதற் பிரிவில் மூவகைகள் இருக்கின்றன. அவை முறையே முன்இன்மை, பின்இன்மை, ஒன்றில் ஒன்று இன்மை எனப்பெறும். இரண்டாம் பிரிவில் குறிக் கப்பெறும் இல்பொருள் (Asat) என்பது என்றுமே இன்மை என்பதை உள்ளார்ந்த நிலையிற் கொண்டது.

இவ்வாறாக, துவைத வேதாந்தத்தில், மொத்தம் பத்துவகை மெய்மை மூலக்கூறுகள் (Categories) ஏற்கப் பெற்றுள்ளன. உடன் பாட்டுப் பொருள் நிலைகள் ஒன்பதாக நின்றன. எதிர்மறைப் பொருள் நிலையே பத்தாவதாக அமைந்தது ஆகும். இவைகளைப் முன் பக்க அட்டவணையின் மூலம் தெளிய உணரலாம்.

## வேறுபடுத்தி முனைத்து நிற்றல் எனப் பெறும் ஆற்றல் (Vis'eṣa) (Power of distinction)

மேலே குறிப்பிடப்பெற்ற மெய்மை மூலக் கூறுகளுள் (Categories) சிலவற்றுக்கு மட்டும் ஒருவகைச் சுருக்க விளக்கம் அமைத்தல் தேவை. எந்த ஒரு பொருளும் குணங்களை — பண்புகளை நிச்சய மாகப் பெற்றிருக்கிறது. பண்புகள் தம்மளவில் தாமே தனித்து நிற்கும் தகுதியுடையனவல்ல. எனவே, பொருளுக்கும் பண்புக்கும் இடை அமைந்த தொடர்பு ஒருவகை முற்றொருமை அல்லது முழு தொத்தல் என்று கருதப்பெறுகிறது. [ நாணயத்தின் எடை போல மாறாப் பண்புகளுக்கே யன்றி, துணியின் நிறம் போல மாறும் பண்பு களுக்குங்கூட, பொருளுடன் முற்றொருமைத் தொடர்பே கொள்ளப் பெறுகிறது. மாறும் பண்புகளுங்கூட, அவைகள் எதுவரையில் பொருள்களுடன் இணைந்து நின்று விளக்கம் செய்கின்றனவோ அது வரையில் அவைகளுக்கும் பொருளுக்கும் முழுதொத்தல் உறவே சொல்லப் பெறுகிறது. ] பண்புகளுக்கும் அவைகளைத் தாங்கி நிற்கும் அடிநிலைப் பொருளுக்கும் குறிப்பிட்டுச் சொல்லக் கூடியவேறுபாடு இல்லையேயாயினும், பொதுவான அல்லது சாதாரணச் செயற்பாட்டு நிலையில் இரண்டிற்கும் உள்ள வேறுபாடு பிரித்தறியப் பெறுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக, நாணயத்தினுடைய எடை என்று நினைக்கும் போதும் பேசும்போதும் நாணயம், எடை என்ற வேறுபாடு தெளி வாகவே குறிப்பிடப் பெறுகிறது. இந்த வேறுபாடுதான் 'விசேஷம்' என்றமெய்ப்பொருள் மூலக் கூறு (Category) என்று விளக்கப் பெறு கிறது. பொருள் வேறு, பண்புகள் வேறு எனவேறுபடுத்திக் காட்டும் ஒருவகைச் சிறப்பியல்பைத்தான் 'விசேஷம்' என்ற சொல் சுட்டு கிறது. பொருளும் பண்புகளும் பிரிக்கப் பெறாதவை; ஒன்றேயென நிற்பவை என்று கூறப் பெற்றவைகளையே பொருள், பண்பு என வேறு நிறுத்திப் பேச வைத்தது எதுவோ அதுவே விசேஷம் — வேறு படமுனைத்து நிற்றல் எனப் பெறும் ஆற்றல்.

ஒரு பொருளிடத்து எவ்வளவு பண்புகள் இருக்கின்றனவோ, அவ்வளவு எண்ணிக்கைகளைக் கொண்ட வேறுபடுத்திக் காட்டும் ஆற்றல் எனப்பெறும் 'விசேஷங்'களும் இருக்கும். ஒரு விசேஷம் ஒரு பண்பைத்தான் வேறுபடுத்திக் காட்டும். கடவுள் எண்ணி லடங்காப் பண்புகளை உடையவர் என்றால் எண்ணிலடங்கா விசேஷங்களையும் பெற்றிருக்கிறார் என்றே கொள்ள வேண்டும்.

ஏனைய பண்புகளைப் போல 'விசேஷம்' எனபதையும் ஒரு பண் பாக எண்ணிவிடக்கூடாது. [அவ்வாறு எண்ணினால், பின்னர் பொருளையும் விசேஷம் என்ற பண்பையும் பிரித்துக் காட்டுவதற்கு வேறொரு கருவி தேவைப்பட்டுவிடும்] 'விசேஷம்' என்பதைப் பொருளின் வேறொரு பெயர் எனக் கொள்ளலாம். பொருளி னுள்ளேயே அமைந்துள்ள வேறுபாடுகளை யெல்லாம் எடுத்துக்காட் டும் அற்புதத் தனித்திறமையைக் குறிப்பதே 'விசேஷம்'. 'விசேஷம்' என்பது 'தன்னுண்மை விசேஷம்' என்றும் குறிப்பிடப் பெறும். பொருளின் தன்னியற்கைப் பண்பை இது எனக் குறிப்பிட்டுக் காட்டுவதால், அவ்விசேஷமே அப்பொருளின் பெயராக அமைந்து விடுகிறது. ஒருபொருள் பலவேறு விசேஷங்களால் உருவாக்கப் பெறலாம். அவ்வகையில், விசேஷங்களின் இணைப்பே பொருள் என்பதாகும். எனவே, பொருளிலிருந்து பண்புகள் எவ்வாறு வேறு பட்டு நிற்கின்றன என்பதைத் துல்லியமாக விளக்கும் ஆற்றல் வாய்ந்த 'விசேஷம்' என்பதும் தன்னை வேறுபடுத்திக் காட்டுவதற்கு வேறொரு கருவியை அவாவிநிற்கிறது என்பது நேர்மையுடையதன்று. எனவேதான் 'விசேஷம்' என்பது தன்னைத் தானேநிறுத்தும் தனி மைப்பண்பு (Sva - Niruvahaka) என விவரிக்கப் பெறுகிறது. துவைத வேதாந்தக் கொள்கைப்படி, வேறுபட முனைத்து நிற்றல் எனும் ஆற்றலை (விசேஷம்) முன் மொழிந்து கொள்ளாமல், முற்றொப்பு மைப் பொருள்களை வேறுபட நிறுத்திப் பேசுவதற்கேற்ப வேறுபட்டு நிற்பவைகளே என்று விளக்கவுரை செய்ய முற்படுவது இயலாத தொன்றாகி விடும்.

'விசேஷம்' என்ற மெய்மை மூலக்கூறு என்பதும் வேறுபாடு என்பதும் ஒன்றல்ல என்பதை மிகுந்த எச்சரிக்கையுடன் வரை யறைப்படுத்திக் கொள்ள வேண்டும். வேறுபாடு என்பது ஒரு பொருளுக்கும் மற்றைப் பொருளுக்கும் இடை நிற்பது. ஆனால், ஒரு பொருளுக்குள்ளேயே பொருள் இது என்றும் அதனுடைய பண்புகள் இவையென்றும் வேறுபடுத்திக் காட்டும் வேற்றுமைக்குறியே — எந்த ஒரு பொருளில் பொருளும் பண்புகளும் வேறுபட்டு நிற்பன அல்ல; இரண்டும் முற்றொப்புமை உடையவைகளே; இரண்டும் ஒன்றே என்றெல்லாம் பேசப் பெறுகிறதோ அந்த ஒரு பொருளுக் குள்ளேயே, பொருளெனவும் பண்புகளெனவும் வேறுபடுத்திக் காட்டும் வேற்றுமைக்குறியே 'விசேஷம்'. எனவே, வேறுபாடு என்ற கருத்தமைவும் வேறுபடுத்திக் காட்டி முனைத்து நிற்றல் — விசேஷம் என்ற கருத்தமைவும் வெவ்வேறு களங்களில் நின்று பணியாற்று பவை. ஆயினும், உள்பொருள் என்பதை விளக்குவதற்கு இரண்டும் தேவையே.

**இன்மை** (Non existence - Abhava)

துவைத வேதாந்தக்கொள்கைப்படி, இன்மை என்பதை மெய்மை மூலக் கூறுகளுள் (Category) ஒன்ருகக் கொள்வதற்குக் காரணம் அது நம்அனுபவத்துக்குரிய ஒன்ருக இருப்பதுதான். அதைப்பற்றி நாம் பேச இயலுவதற்குக் காரணமே அது நம் அனுபவத்தால் உணரப் பெற முடிவதனுலேயே. உள்ளது என்ற ஒன்றை நாம் எவ்வாறு நுகர முடிகிறதோ அவ்வாறு இன்மையை நுகர இயலாது. ஆயினும், இன்மையும் நம்மால் நுகரப் பெறுவதே.

இன்மை என்பது தொடர்புறு நிலையிலோ முழுமைநிலையிலோ இருக்கிறது. தொடர்புறு நிலையில் அமையும் இன்மையானது மூன்று வகைப்படும். (1) **முன்இன்மை** (Prag-abhava) குடமானது உண்டாக்கப் பெறுவதற்கு முன் இல்லை என்பது இதற்கு எடுத்துக் காட்டு. இந்த இன்மைக்குத் தோற்றம் இல்லை; ஆனுல் முடிவு உண்டு. குடத்தின் இல்லாமையானது குடம் தோற்றம் பெற்றதும் இல்லாமற் போய் விடுகிறது என்பது கருத்து. (2) **பின்இன்மை** (Pradhvamsa-abhava) குடம் உடைந்த பிறகு குடம் இல்லை என்பது இதற்கு எடுத்துக்காட்டு. இந்த இன்மைக்குத் தோற்றம் உண்டு. ஆனுல், முடிவு இல்லை. அதாவது, குடம் உடைந்தபொழுது அதன் இல்லாமை தோற்றம் பெறுகிறது. ஆனுல், அக்குடத்தின் இன்மைக்கு முடிவு இல்லை. (3) **ஒன்றின் ஒன்று இன்மை** (Anyonya-abhava, Mutual non-existence) ஒரு பொருளின் சிறப்புக் கூறுகள் பிறபொருளில் இல்லாமை என்பது இதன் விளக்கம். பசுவின் சிறப்புக் கூறுகள் குதிரையில் இல்லை என்பது எடுத்துக்காட்டு. ஆடையிற் குடம் இல்லை என்றும் கூறிவிளக்குவர். 'வேறுபாடு' என்பதன் மற்ருெரு பெயர் தான் இந்த ஒன்றில் ஒன்று இன்மை என்றும் கொள்ளலாம். ஒரு பொருளுக்கும் பிறிதொரு பொருளுக்கும் இடை அமைந்த வேறுபாடு என்பதை வேறு சொற்களிற் சொல்ல வேண்டுமானுல் 'ஒன்றில் ஒன்று இன்மை' என்று கூறலாம்.

இங்கே கூறப் பெற்ற மூன்றுவகையான இன்மைகளும் உள் பொருளினுடைய இன்மையையே அல்லது உள் பொருளினுடைய ஒரு கூறு என்பதன் இன்மையையே புலப்படுத்தின. ஆனுல், அவை இல்பொருளை அமைத்துக் காட்டவில்லை. அவைகள் உள் பொருளின் எல்லையைச் சார்ந்தவைகளே. இங்கே குறிப்பிடப் பெற்ற மூவகை இன்மைகளிலும், அவ்வின்மைகள் எந்தஅடிப்படைப் பொருளைச் சார்ந்திருக்கின்றனவோ, அந்தஅடிப்படைப் பொருளோடு, நம்முடைய அறிபுலன்கள் நேர்த்தொடர்பு கொண்ட நிலையில், அந்த இன்மைகள் நம்மால் நேராகவே நுகரப் பெற்றவைகளே.

இனி, நாலாவதாக நின்ற இன்மை ஒன்று உண்டு. அது முழுமையான இன்மை. இதனை 'என்றும் இன்மை' என்றும் 'இல்லதன் இன்மை' என்றும் கூறுவர். (Absolute — non-existence ; atyanta-abhava) இது உள்பொருளின் நேர்முரணுன இன்மை. இது ஆகாயத்

தாமரை, முயற்கோடு என்பன போன்ற கற்பனைப் பொருள்களையும் கயிற்றைப் பாம்பு எனவும் கிளிஞ்சலை வெள்ளியெனவும் கொள்ளும் திரிவுக்காட்சிப் பொருள்களையும் உள்ளடக்கியது. இங்கே குறிக்கப் பெறுவன என்றுமே இல்லாத பொருள்கள். (Atyanta Asat.) இங்கே குறிக்கப் பெற்ற சொற்களுக்கு ஒத்தநிலையில் பொருள்கள் இல்லை என்பதே. அத்வைத வேதாந்தத்தைப்போலன்றி, துவைதம் 'இத்தகைய முழுமையான இன்மைப் பொருள்களுங்கூட, என்றும் இன்மைப் பொருள்களுங்கூட, நம்மால் நுகர்வதற்குரிய அடிப்படைகளைக் கொண்டதே' என்றுகொள்கிறது. எடுத்துக் காட்டாக, முயலையும் கொம்பையும் தனித்தனியே அனுபவப்பட்ட காட்சிகள் 'முயலினுடைய கொம்பு' என்ற சொற்களை இணைத்து ஓர் அடிப்படையை அமைக்கின்றன. அவ்வாறே, உள்பொருளாகிய வெள்ளி, உள்பொருளாகிய ஒளிவிடும் மேற்பாகத்தைக் கொண்ட கிளிஞ்சல் என்ற இரண்டையும் தனித்தனியே அனுபவித்த காட்சிகள் இணைந்து நின்று 'கிளிஞ்சலாம் வெள்ளி' என்ற பொய்த் தோற்றம் பெறுவதற்கு வழி வகுக்கின்றன. எது இல்லாத பொருள் என்றால் அது உள்பொருள்களின் ஒப்புமைத்தன்மையே. ஆகையால் முழுமையான இன்மை என்பது அறியப்பெறாதது அன்று; தவறாக அறியப் பெற்றது என்பதே. தவறாக அறிதல் என்பது ஏற்புடைமையில்லாத அறிவின் உட்கோளாக இருப்பது என்பதே.

### *வேறுபாடு என்னும் கொள்கையின் உறுதிப்பாடு*

ஒரு பொருள் பிற பொருளிலிருந்து வேறுபடுகிறது என்பது நம் அறிவிற் புலப்படுத்தப்பெற்ற ஓர் உண்மை. அதனால்தான், வேறுபாடு என்ற இவ்வுண்மை எந்த ஒருவராலும் புறக்கணிக்க இயலாததாயிற்று. மேலும், அது அடிப்படைத் தத்துவ இயல் அறிஞர்களால் விளக்கம் செய்யப்பெற வேண்டியும் இருந்தது.

'வேறுபாடு' என்ற சொல்லாற் குறிக்கப்பெறுவது என்ன? நியாயத் தத்துவப்பிரிவு இரண்டு பொருள்களுக்குள் ஒன்றில் ஒன்று இல்லை என்பதே வேறுபாடு என்பதன் பொருள் என இயல்வரையறை செய்தது. எடுத்துக்காட்டாக, காகிதமும் பேனாவும் ஒன்றையொன்று நீக்குகின்றன. காகிதத்தில் பேனா இல்லை; பேனாவில் காகிதம் இல்லை என ஒன்றில் ஒன்று இல்லை என்பதே வேறுபாடு. இவ்வாறு நையாயிகர் 'வேறுபாடு' என்பதற்கு அமைத்த இயல் வரையறையைப் (definition) பொதுவாக, இந்தியத் தத்துவப் பிரிவுகள் எல்லாமே ஏற்றுக் கொண்டுள்ளன என்று கொள்ளலாம்.

பிறபொருளிலிருந்து வேறுபடுகிறது என்பதாகக் கொள்ளப் பெறுகிற பொருளுக்கும், வேறுபாடு என்பதற்கும் இடை அமைந்த தொடர்பு என்ன என்பதுதான் தத்துவப் பிரிவுகள் பலவற்றாலும் ஆராயப்பெறுகின்ற ஒரு முக்கியமான வினாவாகும். (வேறுபட்டு நிற்கிற பொருளுக்கும் வேறுபாடு என்பதற்கும் இடை அமைந்த தொடர்பு என்ன?) இவ்வினாவின் விடையாக, மூன்று வகைக் கருத்துக்கள் பெரும்பான்மை இடத்தைப் பிடிக்கின்றன.

(1) வைசேஷிகம் என்ற தத்துவப்பிரிவானது, வேறுபடுகின்ற பொருள்களுக்கு அப்பால் சார்பின்றி நிற்கும் மெய்மைநிலை மூலக் கூறு என வேறுபாடு என்பதை விளக்கம் செய்கிறது.

(2) நியாயம், சாங்கியம் போன்ற தத்துவப்பிரிவுகள் வேறுபாடு என்பதை வேறுபட்டு நிற்கும் பொருட்பண்பு என்று கொள்கின்றன.

(3) மூன்ருவதாகிய கருத்தை எடுத்து மொழிந்த தத்துவப்பிரிவு மீமாம்சையின் ஒரு பிரிவாகிய தத்துவப் பிரிவாகும். இதனை நாம் சற்று விரிவாக எடுத்து அமைத்தல் வேண்டும். ஏனெனில், துவைத வேதாந்தக் கொள்கையுடன் மிக நெருங்கிய ஒப்புமை உடையதாகக் காணப்படுவதே அதற்குக் காரணம்.

பிரபாகரரின் தத்துவப் பிரிவின் வண்ணம், வேறுபாடு என்பது ஒரு பொருளின் இயற்குணம். (ஸ்வரூபம் - தன்னுண்மைப் பண்பு; தர்மி - குணமுடையது) இவ்விளக்கத்தின் அடிப்படையில் இத்தத்துவப் பிரிவினர் கூறும் வாதத்தை, குணியின் தன்னுண்மைப் பண்பாம் வேறுபாட்டுக் கொள்கை (Dharmi - svarupa - bhedha-vada) என்ற பெயரால் சுட்டிக் காட்டிக் கூறலாம். இதனைக் கீழ்க் கண்டவாறு விளக்கிக் கூறலாம். 'அ' என்பது 'ஆ' என்பதிலிருந்து வேறுபட்டது என்பதைப் பேசும் போது, அங்கே இருக்கும் அடிப் படைகள் - உண்மைகள் இரண்டு அல்ல. 'அ' என்பதும், 'ஆ' விலிருந்து வேறுபட்டு நிற்பதாகிய, 'அ'வின் வேறுபாட்டுப் பண்புமே. அதாவது, 'ஆ' என்பதன் இணைப்பு இல்லாமலேயே, 'அ' என்பதும், 'அ' என்பதில் அமைந்துள்ள வேறுபாடும் என்ற இவைகளே 'ஆ' என்பதிலிருந்து வேறுபடச் செய்துவிடு கின்றன. எனவே, 'அ' என்ற பொருளே, 'ஆ' என்பதிலிருந்து தான் வேறுபட்டது என்ற கருத்தை நிலைநாட்டிவிடுகிறது. இக்கருத்துக் குரிய சோர்வுறுச் சான்று வேண்டுமே என்று நாம் கருதும் போது, மேற்கூறிய விளக்கமே தக்க சான்ருக அமைகிறது. பேனவை அறிதல் என்ற ஒன்றே அது காகிதத்திலிருந்து வேறுபட்டது என்ப தையும் அறிந்ததாக அமைகிறது. அதனுல் தான், நாம் அதனைப் பேன என்று சுட்டுகிரேம் என்பது மட்டுமின்றி, அது காகிதம் இல்லை எனவும் கூற முடிந்தவர்களாகிரேம். ஒரு பொருளை அது பிறபொருள்களுடன் கொண்டிருக்கும் வேறுபாடுகளை அறிவதற்கு, அந்த ஒரு பொருளைத் தவிர, வேறு எந்த ஒரு பொருளும் தேவை யில்லை. இவ்வாறு, ஒரு பொருளை அதனுடைய வேறுபட்ட பல பொருள்களிலிருந்தும் பிரித்துக் காட்டுவதாக அப்பொருளிலேயே அமைந்த ஒன்றுதான் அப்பொருளின் தன்னுண்மைப் பண்பு எனப் பெறும் சிறப்பியல்பு. இவ்வாறு, ஒரு பொருள், அது பிறவற்றி லிருந்து வேறுபட்டது என்பதைக் காட்டும் அப்பொருளின் வேறு பாடு என்பவை இருவேறுபட்ட தனி உண்மைகளல்ல. இரண்டும் ஒன்ருய் நின்ற முற்றொப்புமை நிலையே.

அத்வைத வேதாந்தக் கொள்கைப்படி, வேறுபாடு என்பது நம் மால் அறியப் பெறுவதேயாயினும், உள்பொருள் அன்று. சங்கர

ருக்குப் பின் வந்த சித்சுகர், ஸ்ரீ ஹர்ஷர் போன்ற தருக்க இயல் வல்லறிஞர்கள் தங்கள் காலம் வரையில் வழக்கிலிருந்த இந்த வேறு பாடு என்னும் கொள்கையை, பகுத்தும் தொகுத்தும் நன்குக ஆய்வு செய்தபின், பொருள்களைச் சார்ந்ததாய், நம்மால் கருதப் பெறுதற் குரியதாய் அமைந்த 'வேறுபாடு' என்னும் கருதுகோளை எவ்வகை நெறியில் நின்று ஆய்ந்தாலும், "அது முரண்பாடுகளின் தொகுப் பாய்த் தீர்வு காண இயலாததாக இருக்கிறது" என்ற தீர்ப்பினை வெளிப்படுத்தியுள்ளார்கள். எனவே, அத்வைத வேதாந்தக் கொள்கைப்படி, வேறுபாடு என்னும் கருத்தானது தவறுன ஒன்று. இத்தகைய ஆய்வு முறையின் உட்கிடை என்னவெனில், வேறு பாடின்மை (Abhedha) என்ற ஒன்றே உள்பொருள் என்பதுதான். மீமாம்சையின் ஒரு பிரிவாகிய பிரபாகரத் தத்துவப் பிரிவின் கொள் கையாகிய தர்மி - ஸ்வரூப - பேத - வாதம் என்ற மூன்ருவது கருத்துக்கு அத்வைத வேதாந்தம் எழுப்பிய மறுப்புரைகளை ஆராய்வது என்ற பணியில் நம்மை இப்போது நிறுத்திக் கொள்ள லாம். அவர்கள் எழுப்பிய மறுப்புரைகளைக் கீழ்க்கண்டவாறு தொகுத்துக் கொள்ளலாம்.

(1) பொருளையும் அப்பொருளிலேயே அமைந்துள்ள 'வேறுபாடு' என்பதையும் ஒன்றெனவே கொள்வோமானல், பொருள் என்ற ஒன்று மட்டுமே இருக்கிறது; 'வேறுபாடு' என்பது இல்லை என்பதாகும். பின்னர், அடுத்த மாற்று வழியில் சிந்திக்க முற்பட்டால், அச்சிந்தனை யானது பொருளையே தூக்கி எறிந்துவிட வேண்டிய நிலைக்குக் கொண்டு போய் நிறுத்தும். முடிவில் பெரும் சிக்கலிலேயே நம் மைக் கொண்டு போய் நிறுத்திவிடும். ஒரு பொருளையும் அதனு டைய எண்ணிலடங்காத வேறுபாடுகளையும் முற்றெப்புமையுடைய ஒன்று என்றே சொல்வதாலை், ஒரு பொருள் என்று பேசும் பேச் சானது பயனற்றதாக முடியும். முடிவு என்னவாக அமையும் எனில், வெறுமை - பாழ் - சூனியம் என்ற ஒன்றுதான் உள்பொருள் என்ப தாக அமையும்.

(2) பொருளும் அதனில் அமைந்த வேறுபாடுகளும் ஒன்று என்று கொள்வோமானல், அப்பொருள் அறியப் பெறுகின்ற அதே சமயத் தில், பிற எந்த ஒருபொருளிலிருந்தும் இது வேறுபட்டது என்ற வேறு பாடும் நம்மால் அறியப்பெற வேண்டும். வேறுவகையாகக் கூற வேண்டுமானல், நாம் பார்க்கும் பொருளானது பிற எல்லாப் பொருள்களிலிருந்தும் வேறுபட்டது என்பதை ஒரு சிறிதும் ஐயத்துக் கிடமின்றி நாம் உணர்தல் வேண்டும். ஆனல், நம் அனுபவம் அவ் வாறு இல்லை. ஒரு பொருளைப் பிறபொருளிலிருந்து வேறுபடுத்தி அறிவதில் நாம் தோற்றுவிடுகிறோம். ஏனெனில், பொருளை அறி வதன் மூலம் அதனிடத்துள்ள வேறுபாடுகள் அறியப் பெறுதல் இல்லை. ஆகையினல், பொருளையும் பிறபொருளிலிருந்து வேறுபடுத்தி அறிவதற்குக் கருவியாகிய வேறுபாடு என்பதையும் ஒன்றே என அமைத்துக் கொள்ள முடியாது.

மேலே குறிப்பிடப்பெற்ற வழக்குரைகளின் வலிமையை உணர்ந்தார் மத்வர். அதே சமயத்தில், காட்சிப் பொருண்மைக் கொள்கைப் பிடிப்புடைய வேதாந்தியாகிய அவர் நேர்முகநிலையில் அறியப் பெறுகின்ற 'வேறுபாடு' என்பது உள்பொருளாக இருக்க வேண்டும் என்பதில் கருத்துப்பிடிப்பு உடையவராயிருந்தார். அத்வைத வேதாந்திகள் எழுப்பும் வழக்குரைகள் 'வேறுபாடு' என்ற கொள்கைக்குப் பொருந்துவனவல்ல, 'வேறுபாடு' என்பது முற்காலத் தத்துவஞானிகளால் எவ்வழியில் உணரப் பெற்றதோ, அவ்வழியைச் சென்று தாக்குதற்குப் பொருந்துவன என்பதை மத்வர் உணர்ந்தார். ஆகையினால், அத்வைத வேதாந்திகளின் மறுப்புரைகளுக்கு உரிய மறுப்பாக அமையும் வகையில் 'வேறுபாடு' என்ற கருத்தை மாற்றியமைத்து விளக்கும் வழிவகைகளை ஆராய்ந்து கண்டார்.

மத்வரால் வெளிப்படுத்தப் பெற்றதும், ஜெயதீர்த்தரால் வளர்க்கப்பெற்றதும் ஆகிய 'வேறுபாடு' என்னும்கொள்கையானது பிரபாகர மீமாம்சகரின் தர்மி — ஸ்வரூப — பேத — வாதத்தை ஒத்ததே. ஆனால், முன்னவர்களாகிய மீமாம்சகரின் கருத்தைப்பின்னவர்களான மத்வர் முதலாயினோர் 'ஒருவெற்றுமறுபதிப்பு' என்பதாக வெளிப்படுத்தவில்லை. பிரபாகரரைப் போலவே, மத்வரும் வேறுபாடு என்பது பொருளின் உள்ளார்ந்த மூலப்பண்பு என்பதை ஒத்ததே என்று கொள்கிறார். எவ்வாறாயினும், அது ஒரு வெற்றுத் தன்மையான அல்லது முழுமையான முற்றொப்புமை இல்லை என்றே மத்வர் கருதுகிறார். 'வேறுபாடு' என்பதும் பொருளும் முழுமையான முற்றொப்புமைகளே யென்றால், சாதாரண வழக்கில்கூட, அவ்விரண்டற்கும் இடை அமைந்த வேற்றுமை அனுமதிக்கப் பெறாதிருந்திருக்கும். 'அ' என்பதும் 'அதனுடைய வேறுபாடு' என்பதும் முழுமையான முற்றொப்புமைகளே - வேறல்லாதவைகளே - ஒன்றேஎன்றால் 'அ' என்பதனுடைய வேறுபாடு என்றதொடர் அவ்விரண்டற்கும் இடை அமைந்த வேறுபாட்டைப் புலப்படுத்துவதாக உளது என அடிக்கடி நாம் பேசுவது எவ்வாறு அமைய முடியும்? எனவே, பொருளும் பொருளுடன் அமைந்த வேறுபாடு என்பதும் ஒன்றே யென்பது ஒருவகைத் தனிவகையான முற்றொப்புமை எனவும் அது அவ்விரண்டற்கும் இடை அமைந்ததாய் ஒரு குறிப்பிட்ட கால கட்டத்தில் உண்டாகும் வேற்றுமையைக் குறிப்பதாகும் எனவும் கொள்ளவேண்டியுள்ளது. இத்தகைய தொடர்பைத்தான் மத்வர் 'விசேஷம்' என்ற கருத்தமைவு எனப் பெயரிட்டு விளக்குகிறார். எந்த ஒருபொருளும் தன்னுடைய அமைப்பு முறையிலேயே வேறுபாடுகளைக் குறிப்பிட்டுக் காட்டக்கூடிய தனித்திறமையைப் பெற்றிருக்கிறது. பொருளும் பொருளுடன் அமைந்த 'வேறுபாடு' என்பதும் ஒன்றே என்பதன் பொருள் என்னவென்றால் பொருளும் பொருளுடன் அமைந்த விசேஷம் என்பதும் ஒன்றே - முற்றொப்புமையுடையவைகளே என்னும் கருத்தில்தான் (Saviśeṣa — abhinna). இவ்வாறு, 'வேறுபாடு' என்பது பற்றிய துவைதத்தின் கருத்து ஒரு தனித்தன்மையுடையது. பொருளினுடைய உள்ளார்ந்த மூலப்

பண்புதான் வேறுபாடு என்று கருதுகின்ற அதே சமயத்தில், 'விசேஷம்' என்ற கருத்தை வேறுபாடு என்பதைப் பொருளிலிருந்து பிரித்தறிவதற்குரிய கருவியாகக் கொள்கிறது. ஆகையினுல், மத்வரின் கருத்தைச் 'சவிசேஷ-அபின்ன-தர்மி-ஸ்வரூப-பேத-வாதம் (Saviśeṣa-abhinna-dharmi-svarupa-bheda-vada) எனக் கொள்ளலாம்.

'வேறுபாடு' என்பது பற்றி மத்வர் அமைத்த இத்தகைய கருத்து, அத்வைத வேதாந்திகளால் எழுப்பப் பெற்ற மறுப்புரைகளினுல் தகர்க்கப் பெருத ஒன்று என்று சொல்லப் பெறுகிறது. முதலாவது, பொருளுக்கும் பொருளுடனும் வேறுபாடு என்பதற்கும் இடை அமைந்த உறவானது முழுமையான நடுநிலைப்படுத்தக்கூடிய ஒன்றன்று. உள்பொருள் என்பதைக் குற்றப்படுத்துவன அப் பொருளோ அல்லது அதனுடன் அமைந்த வேறுபாடு என்பதோ அல்ல; அவைகளுக்கு அப்பால் உள்ள பொருள், அதனுடனமைந்த வேறுபாடு என்பவைகளே. இரண்டாவது, ஐயம் இல்லை என்பது பற்றிய மறுப்புரையானது பயனற்றது. ஒரு பொருளைப் பற்றிப் பெறும் முதல் அறிவானது அப்பொருள் பிற எல்லாப் பொருள் களிலிருந்தும் பெறும் வேறுபாடுகளை யெல்லாம் உள்ளடக்கிய ஒரு அறிவைக் கட்டாயமாகப் புலப்படுத்த இயலாது. ஒரு பொருளின் எல்லா வேறுபாடுகளும் அப்பொருளின் தன்னுண்மைப் பண்பு (svarupa) என்ற ஒன்றில் அடங்கி விடுகின்றன; ஆனுல், அவைகள் எல்லாமே 'விசேஷம்' என்ற ஒன்றை அடிப்படையாகக் கொண்ட வைகளாதலின், ஒரே சமயத்தில், அவையெல்லாமே தோற்றுவிக்கப் பெறுவனவல்ல. எல்லா வேறுபாடுகளையும் வெளிப்படத் தெரிந்து கொள்ள வேண்டிய காலநிலை அமையும் போது, 'விசேஷம்' என்ற ஒன்றை வெளிப்பட அறிய முற்படுவதன் மூலமாக அவையெல்லாம் வெளிப்படுத்தப் பெறும். ஆகவே, ஒரு பொருளை முதன் முதலாகப் பார்த்த அந்த முதற் சமயத்தில் அறியும் அறிதலானது, பொருள், அது பிற எல்லாப் பொருள்களிலிருந்தும் வேறுபட்டிருக்கும் வேறு பாடு ஆகியவைகளை அறிதலே. அவ்வறிவில் ஐயமோ ஆராய்ச்சியோ நிகழ இடம் இல்லை என்று கூறுதல் தவருன கூற்ருகும். மத்வரின் கருத்துப்படி, ஒரு பொருளைப் பற்றி நாம் கொள்ளும் முதல் அறிமுகத்தில், இது பிறபொருள்களிலிருந்து வேறுபட்டது என்ற ஒருவகைப் பொது நிலையில்தான் அப்பொருளை அறிகிருேம். அப் பொருள் சில பிற பொருள்களுடன் கொண்டிருக்கும் ஒப்புமைகளின் காரணமாக, ஐயம் தவருன கருத்துக்கள் ஆகியவை தோன்றலாம். அவை நம்மை அணுகியும் ஆய்வு நோக்குடனும் பார்க்க அழைத்துச் செல்லுகிறது. முடிவில், இது பிற பொருள்களுடன் எவ்வாறு துல்லியமாக வேறுபடுகிறது என்ற கருத்தை வெளிப்படுத்துகிறது.

# 2. கடவுள் (பிரமம்)

## I *முன்னுரை*

துவைத வேதாந்தக் கடவுட் கொள்கையானது நிறைவுற்ற தெய்வக் கொள்கை என விரித்துரை செய்யப் பெறலாம். சார்பற்ற பரம் பொருளியலான தத்துவக் கொள்கையிலிருந்து வேறுபடுத்திக் காட்டும் வகையில், தெய்வ இயலான தத்துவக் கொள்கையின் முதன்மைக் கூறுகளைக் கீழ்க்கண்டவாறு எடுத்துக் கூறலாம். (1) கடந்த நிலைப்பொருள் என்பது கடவுளே. அக்கருத்து எவ்வாறு அமைக்கப் பெறுகிறது? சாதாரண மனிதனுடன் இயைபுபடுத்தி எண்ணக்கூடிய சிலவகைப் பண்புகள் செயல்கள் பற்றிய கருத்தமைவுகள் மக்களுடன் குறைந்த நிலையில் தொடர்பு கொண்டுள்ளன. அக்கருத்தமைவுகளை மக்கள் நிலையிலிருந்து மிக உயர்ந்த நிலை வரையில் உயர்த்திச் சென்று, இறுதியில், உயர்ந்ததும் நிறைந்ததும் ஆய கருத்தமைவுகளை இணைத்து நிறுத்தி, அவ்வாறு இணைந்த ஒருவகை முழுமையும் நிறைவும் கொண்ட ஆளுமைப் பண்பினுல் அமைந்த பொருளே அத்தகைய முடிநிலைப் பொருளாம் கடவுள் என அமைத்துக் கொள்ளுதல். (2) உலகமும் உயிர்களும் உள்பொருள்களே. ஆனுலும், அவைகள் கடவுளிடத்திலிருந்து வேறுபட்டவை. கடவுள் உயர்ந்தவர். அவர் உலகத்தைப் படைத்தவர். உயிர்களுக்கு நன்மைகளை வழங்கும் புரவலர். இவ்வாறு, கடந்தநிலைப் பொருள் — முடிநிலைப் பொருள் மனித அமைப்பினை மூலமாகக் கொண்டே கருதப் பெறுவதாலும், மனிதனைவிட உயர்ந்ததாக மதிக்கப் பெறுவதாலும், அப்பொருள் இயல்பாகவே உயிர்களால் வழிபடுதற்குரியதாக அமைந்து விடுகிறது. முடிவில், உயிர்களிடத்தே நன்னடத்தையைத் தூண்டு வதாக அது அமைகிறது. துவைத வேதாந்தப் பிரமக் கொள்கையில் இவ்வாறுன முதன்மைக் கூறுகள் முழுமையாக வெளிப்படுத்தப் பெறுகின்றன.

இரண்டு கருத்துக்களில் — பிரமத்தின் இயல்பு பற்றிய கருத்து; உலகமும் உயிர்களும் பிரமத்துடன் கொள்ளும் தொடர்பு பற்றிய கருத்து — துவைத வேதாந்தம் அத்வைத வேதாந்தத்துடன் முற்றுக மாறுபட்டு நின்று முழுவலிமையுடன் எதிருன்றுகிறது.

## II *பிரமத்தின் இயல்பு*

(அ) *அறிதற்கியலுவதாந் தன்மை* (1) அத்வைத வேதாந்தத் தின்படி, பிரமம் அறியப் பெற முடியாத ஒன்று. எல்லா அறிவுகளும்

அறிபவன் அறியப் பெறு பொருள் என்பனவற்றின் இடை அமைந்த வேறுபாட்டையே புலப்படுத்துகின்றன. ஆனுல், ஜீவன் அறிபவனுக நிற்கும் போது அவனுல் அறியப் பெறுகின்ற பொருளாகப் பிரமம் இருத்தல் முடியாது. ஏனெனில், ஜீவன் பிரமம் என்ற இரண்டற்கும் இடை அமைந்த உறவு யாது என்னில், ஜீவன் தன்னுண்மைப் பண்பில் பிரம்மத்துக்கு வேருன ஒன்றன்று. பிரமத்தை நம்மால் அறிதலுக்குரிய அறியப் பெறு பொருளாக நிறுத்தும் அதே சமயத்தில், அது அறிபவனுக்கு வேறுபட்ட ஒன்ருகவும் அமைகிறது. அவ்வாறு அமைதல் பிரமத்தின் உண்மை இயல்பு அன்று. அது சகுணப் பிரமத்துக்கு மட்டுமே இயலுவது. அதுதான் ஞேயப் பிரமன் — அறியப் பெறு பொருளாயமைந்த பிரமன் என அழைக்கப் பெறுவது. பிரமம் தன்னுண்மை நிலேயில் அறியப் பெற இயலாத ஒன்றே (unknowable). இக்கருத்தை எதிர்க்கும் வகையில் துவைத வேதாந்தக் கருத்து அமைகிறது. "பிரமம் அறியப்பெற இயலாத ஒன்ருயின், பௌத்தத்தின் இன்மைக் கொள்கைக்கும் அத்வைதத் துக்கும் வேறுபாடே இல்லே. பௌத்தத்தின் இன்மைக் கொள்கை யினர் எழுப்பிய கண்டனத்துக்கு அத்வைத வேதாந்திகள் அளித்த பதிலுரையை இங்கே காணலாம். "பிரமம் மனத்திஞல் அறியப் பெருததேயாயினும், அதனுடைய இருத்தல் ஐயத்துக்கிடமான தன்று. மனிதனுடைய உண்மையான ஆத்மா என்பதனுடன் முற்ருெப்புமையுடையது என்ற வகையில் உண்மைப் பொருளென அறியவோ அல்லது அனுபவிக்கவோ முடிந்ததாகிறது" என்பதே.

(2) உயிர்கள் முத்தியடைதற்குப் பிரம்ம ஞானம் இன்றியமை யாதது என்பது வேதாந்த இயலான தத்துவப் பிரிவுகள் எல்லா வற்றுக்கும் பொதுமையாயும் அடிப்படையாயும் அமைந்த ஒரு கொள்கை. 'பிரமம் அறியவொண்ணுதது' என அத்வைத வேதாந்தம் வலியுறுத்துமேல், அதுமுத்தி என்பது அடைய இயலாதது என்ற கருத்தை மறைமுகமாக வலியுறுத்துவதாகவே முடியும். முத்தியைப் பற்றிப் பேசுதலும் அதே சமயத்தில் பிரம்ம ஞானத்தை இயலாதது என மறுத்தலும் முன்பின் முரணுவன. அதனுலேயே, பிரமம் அறிதற்கியன்றதே என்பதைத் துவைதம் வலி யுறுத்துவதாயிற்று.

(3) உயிர்கள் பிரம்ம ஞானத்தைப் பெறஇயலும் என்ற கருத்தைத் துவைதம் எடுத்துக் கூறுவதில் எந்த ஒரு அளவையியற் சிக்கலும் இல்லே. ஏனெனில், உயிரானது பிரமத்திலிருந்து வேறு பட்ட ஒன்று. அறிவானுக்கும் அறியப்பெறு பொருளுக்கும் இடையில் வேற்றுமை உண்டு என்பதை அறிவு எப்போதும் புலப் படுத்தவே செய்கிறது. ஆயினும், பிரமம் உயிரின் நிஜேவாற்றல் எல்லேக்கு அப்பாற்பட்டதன்று. எந்த ஓர் உயிரும் தத்தம் அறிவாற்றலேச் செயற்படுத்தி நிற்கும் அந்த அளவிற்கு, பிரமம் அறியப் பெற முடிந்ததாகவே அமைகிறது.

(4) பிரமத்தைப் பற்றிய அறிவை அடைதற்குரிய முதன்மை மூலமாகத் திகழ்வது சுருதி. வேதம் மனிதர்களால் தோற்றுவிக்கப் பெற்றதன்று. ஆகையினால், அது தவறுகளுக்கு அப்பாற்பட்டது. அதனுற் கூறப்பெறும் செய்திகள் ஐயமுற்று வினவுவதற்கிட மேற் படாத வகையில் ஆதிக்கத்தன்மையுடையவை. இதிகாசம், புராணங்களைப் போன்ற ஸ்மிருதிகளுங்கூட நமக்குக் கடவுளைப் பற்றி எடுத்துரைக்கின்றன. அவைகள் சுருதியை அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கின்றன என்ற காரணத்தினுல்தான் அவைகளும் நம்பிக்கைக்குரியனவாக அமையப் பெறுவனவாகும்.

(5) வேதம் சில சமயங்களில் பிரமம் அறியொணுதது என எடுத்துக்காட்டுகிறது. ஆனுல், அத்தகைய நோக்கவுரையானது பிரமம் முழுமையாக அறியப் பெறமாட்டாதது என்பதைக் குறித்த தேயன்றி, பிரமம் அறியப் பெறவே முடியாதது என்பதைக் குறித்த தன்று. கடவுளின் பண்புகள் சாதாரண வகையைச் சார்ந்தன அல்ல. ஆகையால், நம்முடைய குறைஅறிவினுல், ஏன், அருளிப்பாடு களின் துணையைப் பெற்றுலுங்கூட, கடவுளின் பண்புகள் முழுமை யாக அறியப்பெற மாட்டாதவைகளாக உள்ளன. கடவுளின் கடந்த நிலைப் பண்புகளைத் தெரிவிக்க முற்படும் நிலையில், வேதம் அனுபவ இயலான பண்புகளுடன் இணைந்த உவமைகளை எடுத்துக்காட்டு வதையே கட்டாயமாக மேற்கொள்ளுகிறது. உலகியலில் நம் அனுபவ வழிக்கியைந்த கலைச் சொற்களால் முழுமையாகப் புலப் படுத்த இயலாத கடவுட்பண்புகளைப் பற்றிய ஒரு சுருங்கிய கருத்தையேனும் நமக்குக் கொடுக்கவேண்டும் என்பதே அவ்வுவமைகளின் உள்நோக்கம். எனவே, கடவுள் ஓரளவு அறியப் பெறுதற்குரியராக இருக்கிருர். ஆனுல் முழுமையாக உணர்தற்குரியர் அல்லர்.

(ஆ) ஆளுமை (Personality)

(1) ஏதேனும் ஒரு பொருளை அறிதல் என்பது அது இன்னின்ன பண்புகளைப் பெற்றிருக்கிறது என்பதாக அறிதல்தான். பொருளும் அதன் பண்புகளும் பிரிக்கப் பெற இயலாதவை. ஒரு பொருளை அதன் குணங்களோடு இணைத்த நிலையில் அல்லாமல், அது ஒரு பொருள் என்ற அளவில் மட்டுமே அறிதல் என்பது அப்பொருளைப் பற்றிய அறிவாக இருக்க முடியாது. எனவே, பிரமம் அறியப் பெறுவதே என்பதை ஏற்போமானுல், அது பிரமம் குணங்களைப் பெற்றிருக்கிறது என்பதை ஏற்பதாகவே அமையும். ஆகையினுல், பிரமம் குணங்களுடன் கூடியது (சகுணம்) என்பதாகவே விரித் துரைக்கப் பெறுகிறது.

(2) அத்வைத வேதாந்தக் கருத்தின்படி, பிரமம் தன்னுண்மை நிலையில் குணமற்றதே (நிர்க்குணம்). துவைத வேதாந்திகள் உட்பட, அத்வைத வேதாந்தத்தை விமரிசனம் செய்பவர்கள் எல்லாருமே நிர்க்குணப் பிரமம் என்ற சொல்லாட்சியையும் அதன் பொருளாக, அத்வைதப் பிரமம் குணங்களை நீக்கிய ஒன்றே என்பதையும்

ஏற்கிறார்கள். குணமற்றது என்ற கருத்தமைவின் அடிப்படையில், பிரமக் கொள்கை அவர்களால் பெரிதும் விரிவாக எதிர்க்கப் பெறுகிறது. நிர்க்குணப்பிரமக்கொள்கைக்கு எதிராக, துவைத வேதாந்திகள் அளவையியலான, உரையளவையியலான பல மறுப் புரைகளை எழுப்புகிறார்கள். குணங்களைப் பெற்றிராத பொருள் என ஒன்று இருக்கவே முடியாது, ஆகையினால் நிர்க்குணப் பிரமம் — குணங்களற்ற பிரமம் என்பது முரண்பட்ட சொற்களைக் கொண்டது. அதைவிட, இல்பொருள் என அதனைக் கொள்வதே நலம் என்பதே அளவையியலான மறுப்புரை, 'அடுத்தது,' உரையளவையியலான மறுப்புரை. வேதம் முதலிய மூலங்கள் நிர்க்குணப் பிரமம் என்ற கருத்துக்கு ஆதரவு தரவில்லை. பிரமம் குணங்களைப் பெற்றிருக்கிறது என்ற கருத்தை வெளிப்படுத்தும் பல உபநிடத உரைகள் இருக் கின்றன. எடுத்துக்காட்டாகச் சிலவற்றைக் காணலாம்.

முண்டக உபநிடதம் பிரமம் உயர்ந்ததும் தற்பிரகாசமானதும் ஆகும் எனப் பேசுகிறது (III. 1. 7.).

சாந்தோக்கிய உபநிடதம் படைப்புச் செயலையும் தூய விருப்புக் களையும் கொண்டிலங்குவது பிரமம் (III. 14. 4) எனப் பேசுகிறது.

பிரமம் குணங்களோடு கூடியதே என்ற கருத்தினைச் சுருதி களுக்கு அடுத்த நிலையில் ஸ்மிருதிகளும் ஆதரிக்கின்றன. இவை யெல்லாவற்றுக்கும் மாறாக, சுவேதாசுவதரம் என்ற ஒரு உபநிடதம் மட்டும் 'நிர்க்குணம்' என்ற சொல்லை வெளிப்படையாக எடுத்துக் கூறுகிறது என்று துவைத வேதாந்தி எடுத்துக் காட்டுகிறார். ஆனால், சுவேதாசுவதர உபநிடதம் (VI. 11.) நிர்க்குணம் என்ற சொல்லை, எந்த ஒரு குணத்தையும் கொண்டிராத பிரமம் என்ற ஒரு பொருளில் கூறவில்லை. எவ்வாறாயினும், அதே உபநிடதப் பகுதியானது பின் வரும் பல்வேறு குணங்களைக் குறிப்பிடுகிறது. 'இருப்பினைக் கொண்ட ஒன்று', 'எல்லாப் பொருள்களிலும் உள் மறைந்திருப்பது' 'எல்லாவற்றிலும் நிறைந்து வியாபகமாயிருப்பது', 'எல்லாப் பொருள் களுக்கும் உள் உயிர் (அந்தராத்மா) ஆக இருப்பது', 'எல்லாச் செயல்களையும் முறைப்படுத்தி இயக்குபவர்' என்பவை பிரம்மத்தின் குணங்கள், செயல்கள் என விரித்துரைக்கப் பெறுகின்றன. எனவே, நிர்க்குணம் என்ற சொல்லாட்சி எப்பொருளைக் குறித்ததெனில், பிரமம் சடப்பொருளியலான — மாயையாலான குணங்களைக் கடந்தது அல்லது கொண்டிராதது; பிரகிருதியின் காரியங்களான சத்துவம், இராசதம், தாமசம் என்ற மூவகைக் குணங்களின் அடிப் படையில் தோன்றிய எத்தகைய பண்புகளையும் கொண்டிராதது என்றபொருளைக் குறித்தது என்பதே. பிரமத்திடத்தில் சடப் பொருளியல்பான — பிரகிருதியியலான குணங்கள் இல்லை என்று கூறப் பெறுவதன் உட்கோள், பிரமம் ஆன்மீக இயலான, தெய்வத இயலான பண்புகளைக் கொண்டிருக்கிறது என்பதே.

அத்வைத வேதாந்தக் கொள்கையின்படி, 'பிரமம் நிர்க்குணம்' என்பது எத்தகைய பொருளில் பேசப்பெறுகிறது என்பதற்கு, பிரமம்

நிர்க்குணம் என்பதன் கருத்து, குணங்களே இல்லாத பொருள் என்ற கருத்தில் அன்று, பொருளும் குணங்களும் என்ற வேறுபாடு களைக் கடந்தநிலையில் விளங்குவது என்பதே 'பிரமம் நிர்க்குணம்' என்பதன் பொருள் என்று கூறப்பெறலாம். இவ்வகையில், குணங் களுடன் தொடர்பில்லாத பொருள் என ஒன்று இருக்கவே முடியாது என்ற கருத்தை அத்வைதவேதாந்தி முழுமையாக ஏற்கிருர் என்று கொள்ளலாம். அடுத்து, அத்வைத வேதாந்திகளால் பேசப் பெறு கிற 'நிர்க்குணம்' என்பது பிரமத்திடத்தில் குணங்கள் என்ற கருத்தை மட்டும் மறுக்கவில்லை. பிரமம் ஒரு பொருள் என்ற கருத் தையுங்கூட அது மறுத்துவிடுகிறது என்பதே முடிவு.

(3) பிரமத்தின் குணங்கள் என்பன வெறும் நுண்மையும் பொதுமையும் ஆக அமைந்தவை மட்டுமன்று; இருப்புடைய எல்லாப் பொருள்களிலும் கலந்திருத்தல், என்றும் அழியாத் தன்மை, உலகத் தோற்றத்தின் அடிப்படை மூலமாம் தன்மை போன்ற வைகளும் குணங்களே. துவைத வேதாந்திகளுக்கு, பிரமம் என்பது எட்டியிருப்பதும் உருவமற்றதும் ஆகிய ஒரு மூலக்கூறு என இருப்ப தன்று; மனிதனுடைய அறிதல் என்ற முயற்சிக்கு உட்பட்ட எல்லை யில் பிரமத்தைக் கொண்டுவந்து நிறுத்துகிற, வெளிப்படத் தோற்றி நிற்கிற குணங்களைப் பெற்றிருப்பவனே பிரமன். மனிதன் என்பவ னுக்கு உரிய ஒரு எடுத்துக்காட்டு என்று கருதியுணரக்கூடிய நிலை யில் விளங்கும் தெய்வ மனிதனே பிரமன். அதனுலேயே, அவன் 'ஈஸ்வரன்' எனவும் கடவுள் (God) என்ற ஆங்கிலச் சொல்லுக்கு நேரான பகவான் எனவும் அழைக்கப் பெறுகிருன். துவைதத்தில் கடவுள் எனப் பெறுபவர் ஹிந்துசமயத்து மூவரில் விஷ்ணுவே. ஈஸ்வரன் எல்லா உயர்-நிறை-குணங்களின் முழுமையானவன். (சர்வ குண பூரணன்) அதே சமயத்தில், பிரமன் எந்த ஒரு குறையின் சுவடு கூட இல்லாதவன் (சர்வ-தோஷ-கந்த-விதுர) இங்கே கூறப் பெற்ற இரு கூறுகளும் இணைந்து நின்று தோன்றிய நிலையே கடவு ளின் நிறை தூய்மை.

(4) தலைவனின் குணங்கள் எண்ணிக்கையாலும் தரத்தாலும் எல்லையற்றவை. கடவுளின் எண்ணற்ற பண்புகள் அவனுடைய புறநிலைச் சேர்க்கைகளல்ல; அவைகள் அவனுடைய தன்மை எனப் பெறும் அகனமர் பகுதியே. ஆயினும், அவைகள் கடவுளிட மிருந்து வேறுபட்டு நிற்பனவாய் இருக்கின்றன என்பதுமட்டு மன்று; அவைகள் தங்களுடைய ஒழுங்குபட்ட செயற்பாடுகளுக் காகத் தாமாகவே தமக்குள் வேறுபட்டு நிற்பனவாகின்றன. எடுத் துக்காட்டாக, உலகையே சான்றெென நிறுத்திக் காணலாம். கடவு ளின் செயலாற்றலானது மறைந்து நின்று செயற்படும் ஆற்றற் (சக்தி) கூறு (Latent), வெளிப்பட நின்று செயற்படும் ஆற்றற் கூறு (வியக்தி) (Patent) என்ற இரு கூறுகளைக் கொண்டது. முன்னது உலகைத் தோற்றுவிக்கும் ஆற்றல், பின்னது அதை ஒடுக்குவது. இந்த இரண்டும் தெளிவாக வரையறையுடன் பிரிவுபெற நிறுத்தப் பெற வில்லையானுல், உலகத் தோற்ற ஒடுக்கம் சார்ந்த, முற்பிற்பாட்டு

நிகழ்வுகள், ஒழுங்கு பெற அமையமாட்டா. எனவே, இவ்வுலகில் ஒழுங்குடன் சரி செய்தமைக்கப் பெற்ற நிகழ்ச்சிகள் கீழ் வரும் கருத்தை முன்னிலேவாகக் கொள்ளச் செய்கின்றன. பல் வேறு வகைத்தான பண்புகள் கடவுளேச் சார்ந்திருந்த போதிலும், அவைகள் ஒன்றின் ஒன்று முறைபிறழ்வு கொள்வன அல்ல; ஆனுல், மாருக, அவைகள் கடவுளிடமிருந்தும், அவை தம்முள்ளேயே ஒன்றிலிருந்து மற்ருென்றும், எந்த ஒரு பண்பின் செயற்பாடு தேவை என்ற சூழ்நிலே உருவாகும்போது அதனேச் செயற்படுத்துதற் கேற்ற நிலேயில் தெளிவாக வேறுபடுத்தப் பெற்றிருக்கின்றன. கடவுளிடத் தில் அமைந்த வேறுபாடுறுத்துதல் அல்லது விசேஷம் என்ற மேலாண்மை மூலமாகவே இது இயலுவதாகிறது. பொருளிலிருந்து பண்புகளே வேறுபடுத்தியும், பண்புக்குள்ளேயே ஒன்றை மற்றதிலி ருந்து வேறுபடுத்தியும் வரையறை செய்வதாய்ப் பொருளினிடத்து அமைந்துள்ள சிறப்பாற்றலே விசேஷம் எனப்பெறும். ஆகை யினுல், பிரமமும் இத்தகைய விசேஷம் என்ற பண்பைக் கொண்டிருப்பதால் 'சவிசேஷம்' எனப்பெறும். விசேஷங்களே யுடையது சவிசேஷம். அவனுடைய குணங்கள் எண்ணிறந்தவை. பிரமனிடத்தில் எண்ணற்ற நிலேயில் அமைந்திருக்கும் எண்ணற்ற குணங்களே, அவனிடத்திலிருந்தே வேறுபடுத்திக் காட்டுவதற்காக எண்ணற்ற விசேஷம் என்ற பண்புகள் அவனிடம் இருப்பதால், பிரமன் எண்ணற்ற விசேஷங்களேயுடையவன் எனப் பண்புப் பய னிலேயாக்கப் பெறுகின்ருன். (Ananta-Viśesātmakan - எண்ணற்ற விசேஷங்களேத் தம் மகத்துக் கொண்டவன்)

(5) கடவுள் தம்மைச் செயல்களில் ஈடுபடுத்திக் கொள்வதால் அவன் உருவம் அல்லது உடம்பு உடையவனு என்ற வினு எழுப்பப் பெறுகிறது. அவன் பருவுடலோ, சடப் பொருளால் ஆக்கப் பெற்ற உருவமோ உடையவன் அல்லன்; ஏனெனில், அவ்வுருவும் நிறை தூய்மை உடையதாக இருக்க முடியாது; சடப் பொருளோ மாற்றத் திற்குரியது. இருத்தல் (Sat), அறிவு (Cit), இன்பம் (bliss) என்பவை மட்டுமே அவனுடைய உடம்பை உண்டாக்குகின்றன.

(6) துவைத வேதாந்தம் இறையொருமைக் கொள்கைப் (Mono-theism) படி ஒரேயொரு மிகவுயர் இருப்புப் பொருளே மட்டுமே ஏற்கிறது. ஆனுல், அந்த ஒரு கடவுளே, தாம் ஏற்றுள்ள பாத்திரங் களில் விளேயாடுவதற்கேற்ப, தாம் விரும்பும் வெவ்வேறு வடிவங் களே, தாமே உண்டாக்கிக் கொள்கிறது. எல்லாவற்றையும் கடந்தது (Para) ஆதலின், எல்லாப்பொருள்களேயும் புறநிலேயிலிருந்தே அது ஆளுமை செய்கிறது. எல்லா உயிர்களுக்குள்ளும், ஒன்ருய் நின்ற தாமே தம் பிரதிபலிப்பைஉண்டாக்கிக் கொள்வது. ஆகையால், அது எல்லாப் பொருள்களிலும் உள்ளீடாய்க் கலந்த பொருளாக நின்று, அவைகளுக்கு நல் வழிகாட்டியாக அமைகிறது. [துவைதம் ஏற்கும் இப்பிரதிபலிப்பு உருவம் விசிஷ்டாத்வைதத்தில் அந்தர்யாமிக் கொள் கையோடு ஒத்தது]. உயிர்களின் மீட்பினே உள்ளிட்ட செயல்கள், உலகைப் படைத்தல், காத்தல், அழித்தல் பற்றிய செயல்கள் ஆகிய

வைகள் முறையே வாசுதேவன், பிரத்யும்நன், அநிருத்தன், சங்கர்ஷனன் என்ற நான்கு உருவமைப்புக்களால் (வியூகம்) நிறைவு செய்யப் பெறுகின்றன. மீளவும் அதே உயர் இருப்புப் பரம்பொருள் இவ்வுலகில் சில சிறப்புச் செயல்களை நடத்துவதற்காக அவதாரங்கள் எனப்பெறும், பார்க்கவும் தொடவும் ஆம் நிலையில் அமைந்த உருவங்களை மேற்கொள்ளுகிறது. மேலே சொல்லப்பெற்ற வகைகளில் கடவுள் தாமே தோற்றுவித்துக் கொள்ளுகிற எல்லா வடிவங்களுக்கும் சடப் பொருளுடன் இயைந்த தொடர்பு ஏதும் இல்லை. மேலும், இத்தகைய வடிவங்களில் செயற்படும் ஆற்றலின் அடிப்படையில், எத்தகைய உயர்வு, தாழ்வுப் படிமுறை வேறுபாடுகளும் கிடையா. இராமானுசரைப் போலன்றி, கடவுள் தாமே தம்மைத் தோற்றுவித்துக் கொள்ளும் வடிவமைப்புக்ககளே அர்ச்சாவதாரங்களாகிய தெய்வப் படிமங்கள் - உருவ வழிபாட்டுச் சிலைகள் என்ற கருத்தை மத்வர் ஏற்றுக் கொள்வதில்லை.

## III உலகமும் உயிர்களும் பிரமத்துடன் கொள்ளும் உறவு

### (அ) உயர்வற உயர் நலம் (Supremacy)

(1) சமய வழிப்பட்ட அறிவானது வாழ்த்தவும் வணங்கவும் செய்தற்குரிய உள்ளுணர்வுகளை எழுப்பக்கூடிய மிகவுயர்ந்த உள்பொருள் ஒன்றைத் தேவையுடையதென்று அவாவி நிற்கிறது. ஆகையால், துவைதத்தில், கடவுளின் உயர்வற உயர் நலம் என்பது தன் வயத்தனும் தன்மை (Svatantratva) என்ற கருத்தினுல் நிறைவும் வலிவும் உடையதாக அமைக்கப் பெறுகிறது. இவ்வகையில் கடவுள் சடப் பொருளுக்கும் உயிர்களுக்கும் மிகவும் வேறுபட்டவரே. எனவே, உலகம் என்றும் உயிர்கள் என்றும் சுட்டியுரைக்கப் பெறும் நிறைவற்றவைகள் எல்லாவற்றையும் கடந்து அப்பாலாய் இருப்பதால் அவன் மட்டுமே சார்பற்ற நிலையில், தன் வயத்தனுய் (சுதந்திரனுய்) நிற்கக்கூடிய ஒரே பொருள் எனப் பெறுகிருன். எந்த ஒன்று பிற ஒன்றின் தேவையை நாடாமல், தானே தன்னியல்பில் இருக்கவும், அறியவும், செயலாற்றவும் செய்கிறதோ அதுவே, சார்பற்ற தன்வயத்ததாம் பொருள் என்பது ஜெயதீர்த்தர் கருத்துப்படி அமையும் விளக்கம். (Svarupa — Pramiti - Pravrtti-lakṣaṇa - Satta-trai vidhye parāna pakṣam svatantram) அத்தகைய பொருள் கடவுள் ஒன்றே. கடவுளின் சார்பற்றதன்மைக்குக் கொடுக்கப்பெற்ற எல்லா விளக்கங்களையும் இணைத்து, ஒரு சொல்லில் தொகுத்துக் கூறவேண்டுமானுல், முடிவெடுக்கும் முதற்பொருள் (Self-determination-Svecchānusāritvā) எனலாம். சடப் பொருளும் உயிர்களும் என்றும் அழியாத உள்பொருள்களே என்பதில் ஐயமின்று. ஆனுல், அவைகளின் என்றும் அழியாமை என்ற என்றுமுள தன்மையானது அவைகளின் சார்பற்றதன்மையைப் புலப்படுத்தாது. ஏனெனில், அவைகளின் இருப்பினுக்குக் குறிக்கோள் நிலையிலான முக்கியத்துவம் ஏதும் இல்லை. அவைகளின் இருப்புடைமையின் முக்கியத்துவத்தை வரையறை செய்வது கடவுளின்

ஆற்றலே. அவைகளின் மூலமாகக் கடவுளே தம்மைப் புலப்படுத்திக் கொள்ளுகிறார். உண்மையில், உலகம் உயிர்கள் ஆகியவைகளின் சார்புற்று நிற்கும் தன்மையே கடவுளின் சார்பற்ற தன்மைக்கு உரிய நிரூபணச் சான்றாகும்.

(2) எல்லாப் பொருள்களையும் கடந்து நிற்பவரே கடவுள் என்பதாக மட்டுமன்றி, எல்லாப் பொருள்களிலும் கலந்த நிலையிலுங்கூட அவர் நிற்கிறார் என்று எண்ணும்போது, அதுவே கடவுளின் உயர்வற உயர் நலம் என்ற மிகவுயர் தன்மைக்கு எல்லாவகையாலும் ஏற்புடைய சான்றாக அமைகிறது. அவன் உலகத்துக்கும் உயிர்களுக்கும் புறநிலையில் இருந்து கொண்டு தலைமையேற்றருள்கிறான் என்பதுமட்டுமன்றி, அவன் அவைகளின் அகத்தேயும் கலந்து நின்று, அவைகளைத் தன்னாட்சிக்குட்படுத்தியும் வழிகாட்டியும் செயற்படுத்துகிறான். எனவே, உலகமும் உயிர்களும் கடவுளைச் சார்ந்திருக்கும் தன்மை என்பது கடந்த முழுமைநிலை உணர்வின் அடிப்படையில் விளக்கங்காண வேண்டிய ஒன்று. உலகம் கடவுளால் ஒரு காலத்தில் படைக்கப் பெற்றது என்ற அந்த அளவில் மட்டுமே கொண்டு விளக்கம் செய்யக்கூடியதன்று. துவைதக் கொள்கையானது கடவுள் உலகைப் படைத்துப் பின் தொடர்பின்றியே இருக்கிறார் என்ற கொள்கையைப் போன்றதன்று. உலகத்தோடும் உயிர்களோடும் உள்ளார்ந்த நிலையில் கலந்திருக்கிறார் கடவுள் என்ற கருத்தானது அவைகள் தத்தம் இருப்புடைமைக்குத் தேவையான ஒவ்வொரு கணத்துக்கும், தத்தம் தனிநிலைகளுக்குத் தேவையான ஒவ்வொரு அமைப்புக்கும் கடவுளையே சார்ந்திருக்கின்றன என்பதைப் புலப்படுத்துகிறது.

(3) இத்தகைய உறவு விளக்க அடிப்படையில், ஒரு செய்தியை நாம் குறிப்பிட்டு அமைத்துக் கொள்ளுதல் வேண்டும். நியாய—வைசேஷிகம், யோகம் ஆகிய தத்துவக் கொள்கைகளில் கூறப் பெறுகின்ற கடவுட் கொள்கைகளிலிருந்து முற்றிலும் வேறுபட்ட நிலையில் துவைத வேதாந்தத் தத்துவக் கடவுட் கொள்கை அமைந்திருக்கிறது. நியாய வைசேஷிகம், யோகம் என்ற இரண்டு தத்துவக் கொள்கைகளின் வரலாற்றில் கடவுட் கொள்கை என்பது ஒரு பிற்கால வளர்ச்சியே. அதனால் அது, அவைகளின் அடிப்படைத் தத்துவ இயல் சார்ந்த கொள்கைகளுடன் முறுகிய தொடர்பில்லாமல் இளகிய — நிலைத்து நிற்காமல் நழுவும் நிலைத் தொடர்புடனேயே இருக்கிறது. பின் விளைவில், துவைதத்தில் கடவுள் உயர்வற உயர் நலம் பெற்ற தனியுயர் பொருளாக விளங்குவதைப் போல மேலே குறிப்பிடப் பெற்ற இரு தத்துவக் கொள்கைகளிலும் கடவுள் தனியுயர் பரம் பொருளாக விளங்கி நிற்கப் பெறவில்லை. முதலாவதாக, நியாய வைசேடிகம், யோகம் என்ற இரு தத்துவக் கொள்கைகளிலும், கடவுள் தம்முடைய உயர்வற உயர்குணங்களையும் ஆற்றல்களையும் பெற்றிருந்த போதிலும், அவைகளைப் பெறாத உயிர்களுடன் ஒத்த நிலையிலேயே வைத்து, எண்ணப் பெற்று, உள்பொருள்கள் என்ற வரிசையில் கடவுள், உயிர்கள், பிறபொருள்கள்

ஆகிய எல்லாமே ஒரே நிலையில் மதிப்பீடு செய்யப்படுகின்றன. இரண்டாவதாக, நியாய — வைசேடிகத்திலும் யோகத்திலும், உலகப் படைப்பில் கடவுள் ஒரு முக்கியப் பங்கினை ஏற்றுச் செயல் பட்ட போதிலும், உலகத்துக்கும் உயிர்களுக்கும் ஒரு தொடர்பும் இல்லாமல் முழுமையாகப் புறத்தே உள்ளவராகவே கருதப் பெறு கிறார்; அவ்வகையில் உலகம் உயிர்கள் ஆகியவற்றின் தலைமையாய் நின்று அவைகளைச் செயற்படுத்தும் அவருடைய ஆற்றல் வரை யறைக்குட்பட்டதாகிறது.

வேதாந்த இயலான தத்துவக் கொள்கைகளிலுங்கூட, அவை களால் அவ்வாறு உரிமையுடன் கிளக்கப்படுகின்றவேதாந்தக் கொள்கைகளிலுங்கூட, துவைதம் உயர்வுடனும் உறுதியுடனும் நிலைநாட்டுவது போல, கடவுளின் உயர்வற உயர்நலம் என்னும் கொள்கை உறுதியுடன் நிலைநாட்டப் பெறவில்லை. அத்வைதத் தைப் பொறுத்த வரையில், 'சகுணப்பிரமம்' என்ற அதன் கொள்கை ஒரு இடைநிலை நின்ற தற்காலிகக் கொள்கையே. ஏனைய வேதாந்தத் தத்துவக் கொள்கைகள் எல்லாவற்றிலும், 'சகுணப்பிரம்மம்' என்ற கொள்கை ஒரு முடிநிலைக் கொள்கையேயாயினும், அதனுடைய உயர்வற உயர்நலம் என்ற பண்பு ஏதேனும் ஒரு வழியிலோ அல்லது பிறவழியிலோ சமநிலை செய்யப் பெறுவதாகவே இருக்கிறது. எடுத்துக்காட்டாக, விசிஷ்டாத்வைதத்துப் பிரமமானது உயிர்கள், உலகம் ஆகியவைகளின் தூயநிறைவின்மை அல்லது குறைவுடை மையிலிருந்து முற்றிலும் நீங்கிய நிலையுடையது என்று சொல்ல முடியாது. ஏனெனில், உலகமும் உயிர்களும் கடவுளின் உடல் (அல்லது) அங்கம் என்ற வகையில் உள்ளார்ந்த தொடர்புடைய வைகளாகவே மதிக்கப் பெறுகின்றன. மேலும், பிரமம் தம்மிடத் திருந்தே உலகை வெளிப்படச் செய்கிறது என்னும் படைப்புக் கொள்கையினால் பிரமம் மாற்றமுறுவது என்னும் கொள்கையை அறிமுகம் செய்வதன் மூலம், கடவுளின் உயர்வற உயர்நலம் என்ற பண்பானது குறையுடையதாகிறது.

(ஆ) செயற்படுதன்மை (Activity)

கடவுளே உயர் பரம் பொருள். உலகம் உயிர்கள் ஆகியவை களைத் தம்முள் கட்டுப்படுத்தவும் செயலாற்றவும் வைக்கின்ற வகையில் அவைகளின் மேற்செலுத்தப்பெறும் முழுமையான ஆதிக்கம் உடையவன் ஆயினும், அவன் கொடுங்கோலன் அல்லன்; அவன் நிறை அருளினன். ஆகையால், அவன் அன்பை, செய்நன்றி யுணர்வை, ஏன், கடவுளை நோக்கிய அச்சத்தையுங்கூட, முழுமை யாக விளங்கும் வகையில் தோற்றுவிப்பான். அவனுடைய செயற் பாடுகள் எல்லாமே அவனுடைய அருளை விளக்கும் நற்சான்றுகள். அருள்வழிப்பட்டனவாகிய அவன் செயற்பாடுகள் எட்டு வகையின.

(1) உலகை மையமாகக் கொண்டு இறைவன் ஆற்றும் செயல்கள் நான்கு. முதலில் நிற்பது உலகப் படைப்பு. உலகைக்

காத்தல் அல்லது நிலைபெறுத்துதல் என்ற செயல்நிலை நடைபெறுங் காலத்தில், உணவு முதலிய துணைப் பொருள்கள் எல்லாவற்றையும் கொடுத்து அவைகளை வாழச் செய்தல் (Paripalana), ஒழுங்குபடுத் தப்பெற்ற வாழ்வினை அமைத்துக் கொடுத்தல் (Regulation) என்ற இரு செயல்கள் அவனால் மேற் கொள்ளப் பெறுகின்றன. இறுதியில் நிற்பது அழித்தல். இதிகாசங்கள், புராணங்கள் ஆகியவகைளில் உலகைப் படைத்தல் நான்முகப் பிரமனையும், காத்தல் விஷ்ணுவை யும், அழித்தல் சிவனையும் சார்ந்துள்ளன என நாம் அறிகிறோம். ஆனால், மத்வர் இந்து சமய மும்மூர்த்திக் கொள்கையில் அடங்கிய மூவருக்கும் ஒத்த உரிமைச் செயல்கள், பெருமைகள் உண்டு என்பதை ஏற்கவில்லை. அவரைப் பொறுத்த வரையில் விஷ்ணுவே உயர் பரம் பொருள் — கடவுள். நான்முகப் பிரமனும் சிவனும் விஷ் ணுவைச் சார்ந்து நின்று தொழிற்படும் வழிநிலைக் கடவுளர்கள். அவர்களுடைய கருவிகளின் மூலம் விஷ்ணுவே அனைத்துச் செயல் களையும் செய்கிறார்.

உலகைப் படைத்தல் என்ற செயலில், கடவுள் நிமித்த காரண மாக மட்டுமே இருக்கிறார் எனக் கொள்வதே துவைத வேதாந்தக் கொள்கை. வேறுசில வேதாந்தக் கொள்கைகள் உலகத் தோற்றத் துக்குக் கடவுள் முதற்காரணமாகவும் இருக்கிறார் என்று கொள் கின்றன. அவ்வாறு கொள்வது கடவுளின் உயர்வற உயர்நலம் என்னும் தன்மையை மாசுபடுத்துவதாகும் என்று துவைத வேதாந் திகள் கருதுகின்றனர். ஏனெனில், கடவுளை முதற்காரணமாகக் கொண்டால், அவரும்மாற்றத்திற்குரியவர் என்ற கருத்து உண்டாகும். அக்கருத்தானது, பிரமம் எல்லா வகையான மாற்றங்களுக்கும் அப்பாற்பட்டது என்ற தொன்னூற் கருத்துக்களுக்குப் பெரிதும் மாறுபட்ட கருத்தாக அமையும். இருப்பினும், பிரமம் நிமித்த காரணமாக இருப்பதுடன் முதற்காரணமாகவும் இருக்கிறது என்ற கருத்தை வெளியிடும் சில உரைகள் உபநிடதங் களில் இருக்கின்றன. எடுத்துக்காட்டாக, முண்டக உபநிடதத்தில் (I. 1. 7) கடவுளின் உலகப் படைப்புச் செயல் சிலந்தியானது தன் னிடத்திலிருந்தே வெளிப்படுத்தப் பெறும் ஒருவகைப் பசையின் மூலம் தனக்குரிய கூட்டினைத் தானே கட்டிக் கொள்ளுகிற செய லுடன் ஒப்பிட்டுக் காட்டப் பெறுகிறது. ஆனால், ஜெயதீர்த்தர் கீழ் வரும் கருத்தினைக் கொண்டவராகிறார். உலகத் தோற்றத்துக்கு முதற்காரணமாக அமைந்த பிரகிருதியானது பிரமத்தையே முழுமை யாகச் சார்ந்துள்ளது என்ற கருத்தை வெளியிடும் உள்நோக்கம் கொண்டவைகளே மேலே குறிப்பிடப் பெற்ற உபநிடத உரைகள். உலகைப் படைக்க வேண்டும் என்ற பிரமத்தின் விருப்பானது அவனுடைய மறைந்து நின்று தொழிற்படும் ஆற்றலாகிய பிரகிருதி யில் ஒரு கலக்கத்தை முதலில் உண்டாக்கி, பின்னர் அவ்வாற்றலை உலகப் படைப்பு முறையிற் செயற்பட வைக்கிறது. இவ்வாறாக, உலகப் படைப்புக்குக் கடவுள் நிமித்த காரணமாக மட்டுமே அமைகிறார். படைப்புத் தொழில் நடை பெற்றபின், அதற்குரிய நிலைபேற்றுக் காலம் வரையில் அவ்வுலகை அதற்குரிய ஒழுங்கு

படுத்தப் பெற்ற பாதையில், ஒழுங்குபெற நடைபெறச் செய்தல் என்பதன் மூலம் நிலைபெறச் செய்கிறார். தவறுபடுதலின்றி என்றும் ஒருமைப்பாட்டுத் தன்மையிற் செயற்படுத்தும் இயற்கை விதிகள் உலகப் பொருள்களின் செயல்களையெல்லாம் கட்டுப்படுத்தி ஒழுங்கு முறையில் செயற்பட வைக்கும் பேரறிவுப் பொருள் ஒன்று உண்டு என்பதைப் புலப்படுத்துகின்றன. ஏனெனில், அறிவற்ற சடப் பொருள் தத்தம் ஒழுங்குமுறைகளைத் தாமே உணர்ந்து செயல் படத் தகுதியற்றவை. மேலும், அத்தகைய பேரறிவுப் பொருள் உயிர்களில் ஒன்றாகவும் இருக்க முடியாது. பல்வேறு பொருட் கலப்பும் பல்வேறு முக்கியத்துவமும் இணையுமாறு உள்ள விதிகள் பேரறிவும் எல்லாவற்றையும் கட்டுப்படுத்தும் பேராற்றலும் கொண்ட ஒரு பொருளின் தேவையை உணர்த்துகின்றன; அத்தகு பொருள் கடவுளைத்தவிர வேறு ஒன்றும் இல்லை. உலகின் இருப்புக் குரிய காலத்தின் முடிவில் பிரமம் இவ்வுலகை அது எந்த ஒரு சடப் பொருளிலிருந்து வெளிவந்ததோ அதற்குள்ளேயே சென்று மறையும் படிச் செய்துவிடுகிறது.

உலகை மையமாக வைத்துக் கடவுள் மேற்கொள்ளும் எல்லாச் செயல்களிலும், அவர் தமக்கேயுரிய தன்னலக் குறிக்கோள் எதையும் கொண்டவரல்லர். உண்மையில், தன்னலம் கொண்ட உள்ளுக்கி யானது அவரது தூய நிறைவுக்கு இணைந்துவரும் ஒன்றாக அமையாது. உலகத் தோற்ற முறைக்குப் பின்னணியாக அமைந் திருக்கும் ஒரே காரணம் உயிர்களின் மேல் வைத்த கடவுளின் எல்லையற்ற கருணையே. அதற்காகவே உலகம் உண்டாக் கப் பெறுகிறது. உயிர்கள் விடுதலை பெறுவதற் கேற்ற பயிற்சியை அளிப்பதற்கு ஏற்ற, பொருத்தமுள்ள இடமாக அமைத்து, உயிர் களுக்குத் தொண்டு செய்வதற்காகவே இவ்வுலகை நன்முறையில் காத்துச் செயற்படுத்துகிறார்.

(2) உயிர்களை மையமாக அமைத்துச் சிந்தித்தால், கடவுள் தம்முடைய பெருந்தன்மையை இருவகை வழிகளில் வெளிப் படுத்துகிறார் எனலாம். உயிர்களினுடைய அறியாமைக்கும் தடைகளுக்கும் அவரே பொறுப்பாளியாக அமைவது ஒருவகை. இன்னொருவகையில் உயிர்களினுடைய அறிவுக்கும் விடுதலைக்கும் அவரே பொறுப்பாளியாக அமைகிறார். உயிர்களினுடைய பந்தம் எனப்பெறும் தடைகளுக்கும், அவற்றின் பின் விளைவுகளாகிய துன் பத்திற்கும் நேர்க்காரணமாக அமைவது அறியாமையே. ஆனால் அறியாமைக்குக் காரணமாக அமைவது கடவுளின் அறியொணா ஆற்றல் எனப்பெறும் மாயையே. மாயைதான் உயிர்களின் உள் ளார்ந்திருக்கும் அறிவை மறைக்கிறது. ஆனால், இச் செயலானது கடவுளானவர் உயிர்களின் மேல் அன்புடையவர் அல்லர் என்ப தைக் குறிப்பிடுவதாக ஆகாது. உயிர்களின் அறியாமை முதலிய வைகளுக்குப் பொறுப்பாளியாக அமைவதுபோலவே, அதற்குச் சமமான அமைப்பிலேயே, அவர் உயிர்களின் அறிவு விளக்கத் திற்கும் விடுதலைக்கும் தாமே பொறுப்பாளியாயிருந்து செயல் புரி

கிறார். உயிரானது கடவுளை வழிபடும் போது, கடவுள் அவ்வுயிருக்குத் தம்மைப் பற்றிய அறிவை அளிக்கிறார். கடவுளைப் பற்றிய அறிவானது வழிபடுகின்ற உயிரைக் கடவுளருளை முழுமையாக ஏற்றுக் கொள்வதற்குத் தகுதியுடையதாக ஆக்குகிறது. கடவுளருளை முழுமையாக ஏற்றதன் விளைவாக, விளக்கம் பெற்ற பக்தன் விடுதலையை அடைகிறான்.

(3) துவைத வேதாந்தத்தில் மாயைக் கொள்கை பற்றி ஒரு வார்த்தை சொல்லப் பெற வேண்டும். இத்துவைதக் கொள்கையில் மாயை உள்பொருள் (Sat). அது கடவுளின் அறியொணு ஆற்றல் (Acintya-sakti). அதனுடைய உதவியினுல் பிரமம் உலகைப் படைக்கிறார்; காக்கிறார்; ஒழுங்குபடுத்துகிறார்; இறுதியாக அழிக்கிறார். மேலும், அதனுடைய உதவியினுலேயே, உயிர்களிடத்தே அமையும் மறைப்புக்கோ அறியாமைக்கோ பிரமம் காரணமாகிறார். துவைத வேதாந்தம் ஏற்கும் இத்தகைய மாயைக் கொள்கை அத்வைதத்தில் நாம் காணும் மாயைக் கொள்கையுடன் அடிப்படை அமைப்பிலேயே நேர் முரணுன வகையில் அமைந்திருக்கிறது. அத்வைதத்தில் மாயை என்பது உள்பொருளும் அன்று; இல்பொருளும் அன்று (Sad-asad-vilakṣaṇa). ஆகையினுல், அது விவரிக்க வொண்ணுதது (anirvacaniya). அது பிரமத்தை இருப்பிடமாகக் கொள்ளவில்லை. அதை இருப்புடையதாகக் கொள்ளவேண்டும் என்றுல், இருக்கிறது எனப்பெறும் உள்பொருளுக்கும் தோற்றப்படுகிறது எனப் பெறும் உள்பொருளுக்கும் இடையே நிற்பது என்பதாகிறது. நிர்க்குணப் பிரமம் ஈஸ்வரனுக, உயிர்களாக, உலகமாகத் தோற்றுவதற்கு மாயையே பொறுப்புடையதாகிறது. மாயையைப் பற்றிய அத்வைதக் கொள்கைக்கு எதிராக, மத்வர் அமைக்கும் மறுப்புக்களில் பெரிதும் பேசப் பெறுவன மாயையின் (1) தகுதியையும் (2) இருப்பிடத்தையும் பற்றியனவே. மத்வரின் கருத்துப்படி, எதிர் முரண்களாக அமைந்த உள்பொருளுக்கும் இல்பொருளுக்கும் இடையே அமைந்த அடிப்படைப் பொருள் என ஏதும் இல்லை. ஆகையினுல், மாயையானது உண்மைப் பொருளாகவோ பொய்ப் பொருளாகவோ இல்லாத நிலையில் அமைந்த பொருளாக அமைக்க வாய்ப்பில்லை. மாயையானது தான் தங்கியிருப்பதற்குரிய அடிப்படையான இடம் என்றவகையில் உயிர்களைக் கொள்ள இயலாது; எனெனில் உயிர்களே மாயையால் தோற்றப் பெற்றவைகளே. பிரமமாகவும் கொள்ள முடியாது; ஏனெனில், பிரமம் நிறை தூய்மை அற்ற பொருள் என்பதாக அமையும். இதற்கு, அத்வைதிகள் கூறும் விடைகளையும் காணலாம். மாயை இல்பொருள் ஆகையால், அது எங்கே தங்கியிருக்கிறது எனக் கேட்பது தேவையற்ற ஒன்று என்பது அத்வைதியின் விடை. துவைத வேதாந்திகள் இத்தகைய விடையை வழுவி நழுவும் இயல்புடையது எனக் கருதுகின்றனர்.

மாயையும் அருட் கொடையும் ஒன்றையொன்று நிறைவு செய்யும் வகையில் கடவுளிடத்தமைந்த இரு கூறுகள். கடவுள் தம்மைச் செயல்களில் ஈடுபடுத்திக் கொள்வது எவ்வாறு? அல்லது எத்தகைய

வழிகளின் மூலமாக? என்ற வினக்களுக்கு மாயை விளக்கம் கூறுகிறது. அருட்கொடை எனப்பெறும் கடவுளின் அருட்டன்மையானது ஏன் தம்மைச் செயல்களில் ஈடுபடுத்திக் கொள்கிருர் என்பதற்கு விளக்கம் தருகிறது. அவன் செயல்களுக்குரிய அடிப்படைக் காரணம் வேறென்றுமன்று; துன்பச் சூழலிற்பட்டுத் துயருறும் உயிர்களின் மேல் வைத்த எல்லேயற்ற அன்பே. அவைகள் துன்பங்களிலிருந்து விடுதலைபெற்றுக் கட்டற்ற தன்மையில் இருக்க வேண்டும் அல்லது இருப்பதைக் காண விழைகிருர் என்பதே காரணம். உயிர்களுக்கு அறிவை வழங்குவதிலும் விடுதலையை அளிப்பதிலும், அருளானது கடவுளின் கருவியாகவும் உள்ளுக்கியாகவும் அமைகிறது.

## IV. சமயமும் அறஇயலும் பற்றிய துவைதக் கொள்கையின் குறிப்பிட்டுக் கூறத்தகு சிறப்பியல்புகள்

உலகைப் படைப்பவராகவும் பின்னர் அவ்வுலகைத் தம்முடைய கட்டுப்பாடுகளுக்கு உள்ளடக்கிச் செயற்பட வைக்கும் கட்டுப்பாட்டாளராகவும் அவ்வாறே உயிர்களுக்கு வழிகாட்டியாகவும், அவைகளின் துன்பங்களிலிருந்து, அவைகளை விடுவித்துத் தன்னிறைவுடன் வாழச் செய்யும் மீட்பராகவும் அமைக்கப் பெற்ற கடவுளே உயர் பரம் பொருள். அதுவே ஆளுமைப் பண்புடைய கடவுள் என்ற கருத்தானது உயிர்களினுடைய சுட்டியுணரத்தகும் உள்ளத்தத்துவ இயலான ஒரு தேவையை நிறைவு செய்கிறது. தனிநிலே உயிர் தனக்கேயுரிய வரம்புடைமையில் வெறுப்புற்று, வரம் பற்ற நிலேயையும் தூய நிறைவையும் எண்ணத்தில் மட்டுமன்றி, உணர்ச்சி நிலேயிலும் பெற்றுச் சிறக்க விரும்புகிறது. இதிலிருந்து, வரம்பற்ற நிலே என்ற கருத்து அளவையியலான நிறைவைத் தர வேண்டும் என்பதேயன்றி, உள்ளத்தியலான நிறைவையும் தர வேண்டும் என்று கொள்ள வேண்டியிருக்கிறது. ஆகையினுல், வரம்பற்ற தன்மையுடைய பொருள் உயிர்களிடத்தில் உறவின் முறையிலான உணர்ச்சியை அனுமதிக்க வேண்டிய நிலேமை உண்டாகலாம். அந்நிலேயில் அப்பரம் பொருள் உயிர்களின் உள்ளத்தால் கருதப் பெறுதற்குரியதாக இருக்க வேண்டும். அது வழிபாட்டினே வலியுறுத்தலாம். அது உயிர்களிடமிருந்து வேறுபட்டது என்பதுமட்டுமன்று, அது முழுமையான உயர்வற உயர்நலம் என்பதைக் கொண்டதாகவும் அமைவது. அது, தம் அருட்கொடைகள் பற்றிய உறுதியை வலியுறுத்துவதாக இருக்கப் பெறலாம், அவ்வகையில் முழுமையான அருள்நிலே உடையதாக இருக்கப் பெற வேண்டும். இவ்வாருன, எல்லாத் தேவைகளும் துவைத வேதாந்தப் பிரமக் கொள்கையில் நிறைவு செய்யப் பெறுகின்றன. நாம் பொதுவாக அறிந்து கொண்டிருக்கிற வகையில், சமயத்துக்கு, இத்தகைய கடவுட் கொள்கை தேவையாகிறது என்பது மட்டுமன்று. அற இயலுக்கும் அது தேவையே. ஒழுக்கவியலான நீதியை உடனுக்குடன் வழங்கும் ஆளுமையுடைய கடவுள்மேல் நம்பிக்கை இல்லாமல் நன்னடத்தையுடையவனுக இருக்க வேண்டும் என்பதில் எத்தகைய உற்சாகமும் இராது.

அத்வைதத்துக்கு எதிராகச் செயல் படத் தொடங்கியது துவைதமே என்பது நினைவிற் கொள்ளப் பெறல் வேண்டும். சங்கரரின் நிர்க்குணப் பிரமக் கொள்கையானது சமய, அறஇயல் தேவைகளுக்காக எந்த ஒரு நன்மையையும் செய்யவில்லை என்பது மட்டுமன்றி, சமய, அறஇயலான தேவைகளுக்கு எதிராக நின்று சமய, அறஇயல் துறைகளைக் கெடுப்பதாகவும் அமைந்து விட்டது என்பதை மத்வர் உணர்ந்தார். சங்கரரின் கடவுட் கொள்கையில் அளவையியலான மறுப்புரைகளுக்கு இடம் தரும் குறைகள் மட்டுமேயன்றி, சமய அறஇயலான குறைகளும் இருப்பதை மத்வர் உணர்ந்தார். ஆனால், இங்கே குறிப்பிடப் பெற்ற கூறுகளில், இராமானுஜரின் விசிஷ்டாத்வைதக் கொள்கையானது தவறுகளைச் சரிசெய்த ஒன்று என்பதில் ஐயம் இல்லை. ஆனால், உலகமும் உயிர்களும் பிரமத்துடன் கொள்ளும் உறவைக் குறிப்பிடும் இராமானுஜரின் கொள்கை பிரமத்தின் நிறை தூய்மையைக் கெடுத்து மாசுபடுத்துவதாக உள்ளது என மத்வர் உணர்ந்தார். உலகமும் உயிரும் பிரமத்துடன் கொண்டிருக்கும் உள்ளார்ந்த உறவானது பிரிக்கப் பெற இயலாத நிலையுடைய ஒன்று (apṛthak - Siddhi) எந்த ஒரு பிரமப் பொருள் தூய நிறைவாந் தன்மைப் பொருளோ அதனுடன் பிரிந்து நிற்கப் பெரு நிலையில் குறைவும் தூய்மையின்மையும் கொண்ட உயிர்களும், உலகமும் உறவு கொண்டுள்ளன என்ற கருத்தை மிக ஆழமாக உணர்ந்த நிலையில் மத்வர், 'உயர்வற உயர் நலம் உடைய பொருளே பிரமம்' என்ற கருத்தைக் கேலிசெய்து பழிப்பதாக இவ்வுறவுக் கருத்துக் கொள்கை அமைகிறது என்று கருதினர். மத்வரின் கருத்துப்படி, உலகம், உயிர்கள் ஆகியவற்றிலிருந்து முற்றுக வேறுபட்டதே பிரமம் என்ற கருத்தை அறிவாய்வுடன் ஏற்கிறது என்ற ஒன்றைத் தவிர, வழிபாட்டுத் தேவைகளில் முழுமையான ஒற்றுமை ஏற்றுக் கொள்ளப் பெற்றுள்ளது.

# 3. உயிர்

(Jīva)

## I. *உயிருக்கும் கடவுளுக்கும் அமைந்த உறவு*

கடவுளின் வேருய உயிரானது கடவுளைப் போன்றது; ஆனால், கடவுளுக்குச் சமமானது அன்று. ஒரே இனம் என்ற வகையில் உயிர் கடவுளுடன் இணைகிறது; ஆனால், தரத்தில் - தகுதிப்பாட்டில் அன்று. கடவுளைப் போன்றதேயாயினும், கடவுளினும் தாழ்ந்த உயிர் கடவுளையே முற்றாகச் சார்ந்து நிற்கும் சார்புப் பொருள். இவ்வாறாக, கடவுளுக்கும் உயிருக்கும் உள்ள உறவை இரண்டு சொற்களில் அமைத்துக் கூறலாம். (1) **போன்றிருத்தல்** (Similarity - Sādṛśya) (2) **சார்புற்றிருத்தல்** (Dependence — adhinatva)

### (அ) பண்புகளின் அடிப்படையில் உறவு

(1) சடப் பொருள் (பிரகிருதி) இருப்புடையது (Sat). ஆனால் அறிவையோ ஆனந்தத்தையோ உடையதன்று. அது அறிவற்ற பொருள். உயிரும் கடவுளும் இருப்புடையன என்பதோடு அறிவையும் ஆனந்தத்தையும் உடையவை. இவ்வகையில் உயிரானது கடவுளை உள்ளிட்ட ஒரே இனத்தைச் சார்ந்ததே (Cetana-dravya).

அத்வைதத்தில் இருப்பு, அறிவு, ஆனந்தம் ஆகியவை பிரமப் பொருளின் குணங்கள் அல்ல; ஆனால், அவைகளே பிரமம். ஜீவனும் (உயிரும்) தன்னுண்மை நிலையில் பிரமத்துக்கு வேறான தன்று; பிரமமே. எனவே, ஜீவனும் இருப்பு, அறிவு, ஆனந்தம் ஆகியவைகளைக் குணங்களாகக் கொண்டது அன்று; அவைகளே ஜீவன். ஜீவனாக இருப்பது எதுவோ, அதுவே இருப்பும், அறிவும், ஆனந்தமும்; ஆனால், அது (ஜீவன்) அவைகளை உடையதாக இருக்கவில்லை. ஆனால், துவைதத்தில்; பிரமமும் ஜீவனும் வெவ்வேறு தனிநிலைப் பொருள்கள். இருப்பு, அறிவு, ஆனந்தம் ஆகியவைகளைத் தம்முடைய பண்புகளாகப் பெற்றிருப்பவைகள். ஆயினும், இம்மூன்று பண்புகளும் வழிநிலைப் பண்புகளல்ல. பிரமமும் ஜீவனும் அவைகளைத் தன்னுண்மைப் பண்புகளாக-முதன்மைப் பண்புகளாகக் கொண்டிருக்கின்றன. அவைகள் பிரமனும் ஜீவனும் ஆகியவற்றின் தன்மையிலிருந்து தனியே பிரித்து நிறுத்தப் பெற இயலாதவை. மேலும், அவைகள் பிரமத்தையும் உயிரையும் சடப் பொருளிலிருந்து வேறுபடுத்துபவை. அத்தகைய மூன்று முதன்மைப் பண்புகளும்-தன்

னுண்மைப் பண்புகளும் பிரமன், ஜீவன் என்ற இரண்டற்கும் உரிய வடிவத்தை அமைப்பன ஆகும்.

(2) இருப்பு, அறிவு, ஆனந்தம் என்ற மூன்றும் கடவுள், உயிர் ஆகியவைகளின் பிரிந்து நில்லாப் பண்புகளேயாயினும், கடவுள் என்ற பொருளிலிருந்தும் உயிர் என்ற பொருளிலிருந்தும் அவை தனியே பிரித்து நிறுத்தப் பெறக் கூடும். 'விசேஷம்' என்று சொல்லப் பெறும் தனித்திறன் பொருளினிடத்தே தங்கியிருந்து, பொருளிலிருந்து பண்புகளைத் தனியே பிரித்து வேறுபடுத்தி நிறுத்தும் ஓராற்றல் மூலமாகவே அவைகள் தனியே பிரித்து வேறுபடுத்தப் பெறுகின்றன. இக் காரணத்தால் நாம் உயிரினுடைய இருப்பு, அறிவு ஆனந்தம் என்றும் கடவுளுடைய இருப்பு, அறிவு, ஆனந்தம் என்றும் பேசுகிறோம்.

(3) அடுத்து, இருப்பு, அறிவு, ஆனந்தம் ஆகிய பண்புகளைப் பெற்றிருத்தல் என்ற அடிப்படையில் உயிரானது கடவுளை ஒத்ததேயாயினும், தாம் தாம் பெற்றிருக்கும் பண்புகளின் தரத்தின் அடிப்படையில் உயிரானது கடவுளிடத்திலிருந்து வேறுபட்டே நிற்கிறது. கடவுளின் இருப்பு, அறிவு, ஆனந்தம் என்பவை எல்லைகடந்தவை; வரம்பற்றவை. ஆனால், உயிர்களின் இருப்பு, அறிவு, ஆனந்தம் எல்லைக்குட்பட்டவை.

(i) முதலில், இருப்பு என்பதை எடுத்துக் கொள்வோமானால், கடவுளின் இருப்பானது காலம், இடம் ஆகியவற்றின் முழுமையையும் தன்னுள் அகப்படுத்திய நிலையில் அவைகளை நிறைத்திருப்பது. ஆனால், உயிர்களின் இருத்தலானது காலம், இடம் ஆகியவற்றின் ஒரு பகுதியை மட்டும் தன்னுட் கொண்டு வியாபித்திருப்பது. உயிர் அழியாமல் என்றும் இருப்பது என்பதில் ஐயம் இல்லை. அது படைக்கப் படாதது ஆதலின் அழிக்கவும் படாதது. உண்மையில், உயிர் எக்காலத்தும் இருப்பது என நம்பப் பெறவில்லையானால், தன்னுடைய தளைகளிலிருந்து நிலைத்த விடுதலை பெற வேண்டும் என்ற அதனுடைய ஆசையானது நேரிய முறையில் தீர்வு செய்யப் பெறும் என்பதற்கே வாய்ப்பு இல்லாது போய்விடும். உயிரினுடைய இருப்பானது ஒரு குறிப்பிட்ட இடத்தில் கட்டுப் படுத்தப் பெறுதற்கு உரிய காரணங்கள் கீழ் வருவனவாகும்.

கடவுளைப் போலல்லாமல், உயிர் பல பிறவிகளில் மாறி மாறிப் பிறந்து இறந்து வரும் தன்மையுடையதாக இருக்கிறது. சடப் பொருளினால் (பிரகிருதி) ஆக்கப் பெற்ற நுண்ணுடம்பின் துணைக் கொண்டு, மேலும் விரிந்த சடப் பொருள்களினால் வெவ்வேறு வகையான பருவுடம்புகளை அடிக்கடி எடுத்தும், எடுத்தவைகளை விடுத்தும் வருகிறது. உயிரினுடைய இருப்பானது இடத்தால் கட்டுப் படுத்தப் பெறுவது என்பதை நாம் ஏற்று, அதற்கேற்ற விளக்கத்தை ஏற்க வில்லையானால், எண்ணற்ற வகைகளில் அமைந்த பிறப்புக் களின் வழியாக உயிர் செல்வது எவ்வாறு என்பதை நம்மால்

விளக்க முடியாது. எனவே, துவைத வேதாந்திகள் உயிரானது அணு அளவுடையதே (aṇu - parimāṇa) ; அனைத்திலும் சென்று பொருந்தும் வியாபகத்தன்மை (vibhu - parimāṇa) உடையதன்று என்று கொண்டார்கள். உயிரானது இத்தகைய எல்லைக் குட்பட்ட இருப்பினைப் பெற்றிருப்பதும் கடவுளின் அருளாலேயே - இவ்வாறு சொல்வது, கடவுளால் தான் உயிரானது அதன் இருப்புக்குக் கொண்டு வரப் பெறுகிறது என்ற பொருளில் அன்று - அவருடைய அத்தகு நல்லியற்றி நிலையினாலேயே என்ற பொருளில் தான். அவரால் அவ்வாறு விரும்பப் பெறவில்லையானால், உயிரானது இத்தகைய எல்லைக்குட்பட்ட வடிவமைப்பிலுங் கூட இருக்கப் பெற இயலாததாகி விடும்.

(ii) அறிவு என்ற நிலையை நோக்கினால், கடவுளின் அறிவு தடைகள் இல்லாதது; உயிரினுடையதைப் போன்றதன்று.

(அ) கடவுளின் அறிவு எங்கும் எதிலும் பரந்து நிறைந்தது. அது எப்போதும் எல்லாப் பொருள்களுடனும் நேர்த் தொடர்பு கொள்ளுந்தன்மையது. கடவுளிடம் உள்ள அறிவு முடிவு செய்யப் பெற்ற ஒன்று. அது எல்லாப் பகுதிகளையும் ஒரே சமயத்தில் இணைத்து நிறைந்து எழுந்த முடிவு என நிற்பது. எல்லாப் பொருள்களையும் எல்லாக் காலத்திலும் ஒரு சேர அறியும் அறிவே கடவுளறிவு. ஆனால், உயிரின் அறிவு எல்லைக்குட்பட்டது. ஆகையால் அது ஒரு பொருளின் ஒரு பகுதியை மட்டுமே அறியும் தன்மையது. ஒன்றற்குப்பின் ஒன்று என்ற முறையில் அடுத்தடுத்து அறியும் முறையைக் கொண்டது. சில பொருள்களை மட்டுமே அது அறிகிறது. மேலும், அது ஒரு பொருளை அறிந்து, பின்னரே மற்றைப் பொருளை அறிய முற்படுகிறது.

(ஆ) கடவுளின் அறிவு அறியாமையால் மறைக்கப் பெறுவது அன்று. பாசத்தோடு, தளைகளோடு கூடியிருக்கிற நிலையில், உயிரின் அறிவானது அறியாமையால் மறைக்கப் பெறுகிறது.

(இ) கடவுளின் அறிவானது அறிவை உண்டாக்கும் கருவி என்ற வகையில் மனம் என்ற ஒன்றின் தேவையை நாடுதல் இல்லை. அது பொருள்களுடன் நேர்த் தொடர்பில் இருப்பது. எனவே, மனம் போன்றவற்றின் குறைபாடுகளால் கடவுளறிவு குற்றப்படுத்தப் பெறுதல் இல்லை. அது எப்போதும் சரியானதாகவே இருக்கும். பாசத்தளைகளுடன் கூடிய நிலையில், உயிரின் அறிவுக்கு மனம் என்ற கருவி தேவையாகிறது. மனம் நுண்ணிய சடப் பொருளால் ஆக்கப் பெறுவது. ஆசைகள் பற்றுகள் என்ற வடிவங்களில் அது தனக்கே உரிய குறைகளுடன் கூடியதே. இத்தகைய அடிப்படை நிலைகளால் உயிரின் அறிவு பிழை படுவதற்கு ஏற்புடையதே. தளைகளிலிருந்து முற்றாக விடுதலை பெற்ற காலத்தே தான் உயிரானது மனத்தினுடன் கூடியிருக்கும் கூட்டினைக் களைய வல்லதாகும்.

[மனமானது தான் மேற்கொள்ளும் மாற்றங்களினால் அறிவை உண்டாக்குகிறது. மனத்தினுடைய மாற்றமானது விருத்தி எனப் பெறும். மனம் மாற்றங்கொள்வதால் உண்டாகும் அறிவுக்கு விருத்தி ஞானம் என்பது பெயர். உயிரானது பாசத்தளைகளாற் கட்டுண்டிருக்கும் நிலையில் அதனுடைய அறிவானது விருத்தி ஞானம் எனப் பெறுகிறது. கடவுளின் அறிவு மனத்தைச் சார்ந்த தாக அமையாமையால், அது விருத்தி ஞானத்தின் தன்மையைப் பெற்றிருப்பதில்லை. மேலும், மனத்தினுடைய பயிற்சியின் மூலமாக அமைகின்ற உயிரின் அறிவானது அறிவைப் பெறுவதற்குரிய வழியினுள் (பிரமாணங்கள்) ஒன்றையோ மற்றதையோ உட்கொண்ட தாகவும் அமைகிறது. கடவுளின் அறிவு மனத்தைச் சாராமல் தனித்து நிற்பது; அது எந்த ஒரு பிரமாணத்தின் மூலமாகவும் பெறப் பட்டதன்று; அது தானே தன்னிலையில் வெளிப்படுவதாகும்]

(ஈ) பாசத் தளைகளிலிருந்து விடுதலை பெற்றபின், கடவுளின் அருளால் அறியாமையிலிருந்து விடுபட்ட மனத்தினுடைய குறை பாடுகளிலிருந்து முழுமையாக நீங்கிய, தன்னுண்மைத் தன்மையான அறிவை உயிரானது மீளப் பெறுகிறது. இந்நிலையில், அதன் அறி வானது பொருள்களுடன் நேர்த் தொடர்புடையது; கடவுளின் அறி வைப்போலத் தடையின்றித் தானே வெளிப்படுவது; ஆனால், அவ் வறிவினுடைய எல்லை வரம்புக் குட்பட்டதாகவே அமைகிறது.

(iii) (அ) பரம்பொருளின் இன்பம் அவனுடைய எல்லாமாக, முழுமையாக விரிந்து பரந்திருக்கிற அறிவு நிலையினுக் கேற்ப வற்றுது பெருகுவதாக இருக்கிறது. ஆனால், உயிரின் இன்பம் அதனுடைய வரம்பினுக் குட்பட்ட அறிவுநிலைக்கு ஒத்த அளவிலேயே அமைவ தாக இருக்கிறது. கடவுளினுடைய இன்பத்தை நோக்க மிகவும் குறைந்ததாகவே இருக்கிறது.

(ஆ) கடவுள் அறிவற்ற சடப் பொருளால் கட்டப் பெறுதல் இல்லை. ஆகையினால், அவருடைய இன்பம் எப்போதுமே தூய்மை யாக இருக்கிறது. துன்பத்தால் மாசுபடுத்தப் பெறாததாகவும் உள்ளது ஆனால், உயிர்களின் நிலையை நோக்கினால், உயிரினுடைய தன்னுண்மை நிலையில் அதனுடைய இன்பம் தூய்மையானதே யாயினும், உயிரானது பாசங்களால் கட்டுண்டிருக்கும் போது, சடப் பொருளால் உண்டாக்கப் பெற்ற உடம்பு, மனம் ஆகியவற்றுடன் உயிர் இணைந்திருக்கும் காரணத்தால், மிகப் பெரும் துன்பத்தால் கலக்குண்ணப் பெற்றதாகவே உயிரின் தன்னுண்மைப் பண்பாகிய இன்பம் அமைந்துவிடுகிறது. விடுதலை பெற்ற நிலையில் கடவுளின் அருளால், உயிரானது அதனுடைய உள்ளார்ந்த தூய இன்பத்தை மீளப் பெறுகிறது. ஆயினும், உயிரின் இன்பத் தகுதி நிலையானது கடவுளின் இன்பத் தகுதி நிலையுடன் ஒத்ததாக எப்போதும் இராது.

(ஆ) செயற்படு தகுதிகளின் அடிப்படையில் உறவு

(1) பொதுவான வாழ்வின் அடிப்படையில், ஜீவன் அல்லது உயிர் அறிவை அறியும் வினைமுதல் என்ற வகையில் அறிபவன்

(Jnata) என்ற தகுதியையும், செயலைச் செய்பவன் என்ற வகையில் செய்தற்கருத்தா (Karta) என்ற தகுதியையும், செயலின் விளைவைத் துய்ப்பவன் (bhokta) என்ற வகையில் அனுபவிப்பவன் என்ற தகுதியையும் பெறுகிறன். துவைத வேதாந்தத்தில், இத்தகைய தகுதிப்பாடுகள் உண்மை என்றே கொள்ளப் பெறுகின்றன. மேலும், இத்தகைய அடிப்படைகளின் மூலமாகவே, கடவுளும் அறிபவர், செய்பவர், அனுபவிப்பவர் என்ற தகுதிகளுடையவராகவே மனிதனின் உள்ளத்திரையின் உருவமைப்பில் கருதப் பெறுகிறர். இவ்வடிப்படையில் உயிர் கடவுளைப் போன்றதே.

அத்வைத வேதாந்தத்தின்படி, வினைமுதல்–வினை முதலுக்குரிய செயலுக்கு இலக்காகும் பொருள்; செயலை மேற்கொள்ளும் பொருள் - செயல்; துய்க்கும் பொருள் - துய்க்கப் பெறும் பொருள் என்றிவ்வாருக, இடையிடை அமையும் வேறுபாட்டு நிலைகள் எல்லா வற்றையும் கடந்து மேற்பட்ட பொருளாக, பிரமம் இருக்கிறது. ஜீவன் அதனுடைய உண்மைத் தன்மையில் பிரமத்திலிருந்து வேறு பட்டதன்று என்ற காரணத்தால், ஜீவன் உண்மையிலேயே அறிவை அறிபவனுகவோ, செயலைச் செய்பவனுகவோ, செயலின் பயனைத் துய்ப்பவனுகவோ இருத்தல் இல்லை. இத்தகைய தகுதிப் பாடுகளெல்லாம் உயிரின் மேல் பொய்யாக ஏற்றியுரைக்கப் பெறு கின்றன. ஆனல், துவைத வேதாந்தக் கருத்தின்படி, எல்லா வகை யான வேறுபாடுகளும், முன்னே சுட்டப் பெற்றனவாகிய அறிவா னுக்கும் அறியப்பெறு பொருளுக்கும் இடையில், துய்ப்பானுக்கும் துய்க்கப் பெறுபொருளுக்கும் இடையில் அமைந்த வேறுபாடுகளும் உண்மையானவை, முடிநிலைகளாகவும் இருப்பவை. எனவே, ஜீவன் உண்மையிலேயே அறிபவனுக, செயலாற்றுபவனுக, செயலின் பயனைத் துய்ப்பவனுகவே அமைகிறன்.

பாசத் தளைகளிலிருந்து விடுதலை பெற்ற பின்னருங்கூட, முத்தி நிலையில், இம் மூன்று தகுதிகளையும் உடையதாகவே உயிர் தன்னை நிலைநாட்டிக் கொள்கிறது. கட்டுநிலை விடுபட்டநிலை என்ற இருநிலை களிலும் மூன்று தகுதிகளையும் பெற்றுச் சிறக்கும் உயிர் தன்னுடைய அறிதிறன், செயலாற்றுந்திறன், துய்ப்புத்திறன் ஆகியவைகளைக் கொண்டு பேணும் தரத்தளவில் அமைந்த ஒரு வேறுபாடு உண்டு. கட்டு நிலையில், உயிரானது கடவுளுடன் கொள்ளும் உறவிலும் அறிவிலும், நெறி தவறிச் சென்ற தன்மையை உடன் கொண்ட உறவும் அறிவுமே பெறுகிறது. ஆகவே, அது தன்னலச் சார்பான செயற்பாடுகளிலேயே தன்னை ஈடுபடுத்திக் கொள்கிறது. பின்னர், செயற்பாடுகளின் விளைவாக, துன்பமானது மிகுதியாகக் கலந்து நிற்க, அதனை உடன் கொண்டோடும் சிறிய இன்பத்தையே துய்க் கிறது. விடுதலை பெற்ற நிலையில், அது கடவுளுடன் கொள்ளும் உறவு உண்மையானதாக அமைவதால் உண்மையான அறிவை அது பெறுகிறது. கடவுளுக்கு விருப்புடன் தொண்டாற்றுவதில் தன்னை ஈடுபடுத்திக் கொள்கிறது. அதன் மூலம், வரம்பற்ற நிலையில் இல்லையென்றுலும், உண்மையான இன்பத்தைத் துய்க்கிறது.

அறிவதாக, செயலாற்றுவதாக, அனுபவிப்பதாக அமையும் உயிரின் மூவகைத் தகுதிகளுக்கும் துவைத வேதாந்திகளால் காட்டப் பெற்ற சான்றானது ஒரு பகுதியால் அனுபவ வழியை உள்ளிட்டதாகவும் மற்றைப் பகுதியால் அறிவு முதல் வழியை உள்ளிட்டதாகவும் அமைகிறது. பொது அனுபவமானது ஒரு தனி மனிதன் அறிபவனாக, செயலாற்றுபவனாக, துய்ப்பவனாக அமைவதைத் தெளிவு படுத்துகிறது என்பதை முன்னமேயே சொல்லியுள்ளோம். இது அனுபவ வழியை உள்ளிட்ட சான்று. இனி, அளவையியலான சான்று ஒன்று அமைக்கலாம். அறிவைப் பெறுகின்ற கருத்தா அல்லது அறிபவன் என நின்ற உயிரின் நிலைமையானது அதனுடைய ஏனைய இருநிலைகளுக்கும் - செயலாற்றுபவன், துய்ப்பவன் - அடிப்படையாக அமைந்த ஒன்று. ஏனெனில், செயற்பாடும் துய்ப்பும், செயல் பற்றிய அறிவை, துய்ப்பதற்குரிய பொருள்களைப் பற்றிய அறிவை முற்கோளாகக் கொள்கின்றன. 'நான் இதனை அறிகிறேன்' என்றாற் போல வரும் எந்த உரையாயினும், அதனில் அமையும் 'நான்' (அகம்) என்ற புலப்பாட்டொலியே உயிரானது அறிபவனாக இருக்கிறது என்பதைப் புலப்படுத்துகிறது. உயிரின் மூவகை நிலைகளில் அறிதலே முதல் நிலை. செயற்படல், துய்த்தல் என்ற இரண்டும் அறிதலை அடிப்படையாகக் கொண்டு அதன் பின் வருவன. உயிரினுடைய அறிதல் தன்மையானது அதனுடைய உண்மைத் தன்மை அன்று எனக் கூறும் அத்வைத வேதாந்திகள், உயிரின் பேருறக்கத்தைச் சான்றாக, எடுத்துக் காட்டுகின்றார்கள். ஆழ்ந்த உறக்கத்தில், அறியப் பெறுதற்குரிய பொருள்களே இல்லாத போது, ஒருவன் அறிபவனாக இருக்கிறான் என்ற அந்த ஒரு எண்ணமுங்கூட இல்லாமற் போய் விடுகின்றது என்பது அத்வைதிகளின் விளக்கம். ஆனால், இதற்கு விடையாக, ஆழ்ந்த உறக்கத்தில், உயிரினுடைய அறிதல் திறன், இயக்கமற்றிருக்கின்றது, அறிதற்குரிய பொருள் இல்லாத காரணத்தால் அவ்வாறு இருக்கின்றதேயன்றி, உயிரின் அறிதல் திறனே அங்கு இல்லை என்பது பொருந்தாது எனத் துவைத வேதாந்திகள் கூறுகின்றார்கள். ஒரு மனிதன் தூக்கத்திலிருந்து விழித்து எழுந்த போது, 'நான் மகிழ்ச்சியாய்த் தூங்கினேன்' எனக் கூறும் உண்மையிலிருந்தே மேலே கூறிய கருத்தை உறுதிப் படுத்தலாம்.

(2) அறிவதாக, செயல்படுவதாக, துய்ப்பதாக உள்ளபொருள் என்ற வகையில் உயிரானது கடவுளை ஒத்ததே யாயினும், விடுதலை பெற்ற நிலையிலுங்கூட, உயிரானது தான் வகிக்கும் நிலையின் அடிப்படையில் தரம் - தகுதி காரணமாகக் கடவுளிடத்திலிருந்து வேறுபடுகிறது. கடவுள் எந்த ஒன்றையும் தன் பொறுப்பிலேயே அறிகிறார். உயிரானது, கடவுளின் அருளால், சில பொருள்களை அறிகிறது. கடவுள் தாமாகவே, உலகமுழுமையையும் உள்ளத்துக் கொண்ட அடிப்படையில் செயல் மேற்கொள்கிறார். கடவுளின் அருளாற்றல் வழி நின்று, சூழ்நிலைக்கொத்த சில அடிப்படைகளை மட்டுமே கருத்திற் கொண்டு உயிர்கள் செயலாற்றுகின்றன. கடவுள் எல்லையற்றதும் தடையின்றித் தாமே பெருகும் இன்பத்தைத்

துய்க்கிருர். கடவுளின் அன்பளிப்பாக அமைந்ததும் வரம்புக்குட் பட்டதும் ஆகிய இன்பத்தை உயிர் துய்க்கிறது.

(3) உயிரினுடைய அறிதல் திறன் தொடர்பாக எழுந்த ஒரு பிரச் சினையை நாம் இங்கே விவாதிக்கலாம். உயிரானது தன்னைத் தவிர, தனக்கு அயலாக உள்ள பொருள்களை அறிகிறது. ஆனால், அது தானே தன்னை அறிய இயலுமா? இதையே வேருெரு முறையில் கூறு வோமானல், உயிரானது தன்னுடைய சொந்த அறிவுக்குரிய அறியப் படுபொருளாகத் தானே நிற்க இயலுமா எனக் கேட்கலாம். அத்வைத வேதாந்தக் கருத்துப்படி இது இயலாததொன்று என்பதற் குரிய அடிப்படைப் பொருட்கூறு இதுதான்: அறிகின்ற எந்த ஒன்றும் அறியப் பெறுகின்ற ஒன்றற்கு வேருனதாகத் தான் இருக்கப் பெறும். பிறஒன்றைக் காணுங்கண் தன்னையே காண முடியாது என் ருற்போல, பிறிதொன்றைத் தொடும் விரலின் நுனிப்பகுதியானது தன்னையே தொட முடியாது என்ருற் போல, ஒரே பொருள் அறியும் பொருளாகவும் அவ்வாறே அறியப் பெறுகின்ற பொருளாகவும் இருக்க முடியாது. மொழியானது "நான் என்னையே அறிகிறேன்" என்ருற் போல வழக்கத்திலிருக்கும் உரைகளை அனுமதிக்கிறது என்பது உண்மையே. மேலே காட்டப் பெற்ற உரையில் உள்ள 'என்னையே' என்ற சொல் உயிரைக் குறிப்பதற்காக அங்கே நிற்க வில்லை. அறியாமையின் வழியே தொடர்பு கொண்டிருக்கும் இந்த உயிரானது உடல், மனம் என்ருற் போன்ற அறிதற்குரிய அறிவுக் கருவிகளுடனும் தொடர்பு கொண்டுள்ளது என, அவ்வறி கருவி களைக் குறிக்கவே வந்தது. இவ்வாருக, அத்வைத வேதாந்தக் கருத் தின்படி, உயிரானது பிற பொருள்களை அறிவதற்கு மேற்கொள்ளு கின்ற அதே வழியில், தானே தன்னை அறிய முடியாது. இதனல், 'தன்னையே' என்ற சொல்லை மூலமாகக் கொண்டு சிந்திக்கும் போது, 'உயிரானது' அறிவற்றது என்பதைக் குறிப்பதாகக் கொள்ள முடியாது. ஏனெனில், எந்த உயிரினுடைய இருப்பு மறுக்க முடியாததோ, அந்த உயிரானது எல்லாவகையான அறிவு நிலை களிலும், தானே தன்னைப் புலப்படுத்திக் கொள்கிறது. இவ்வகை யால், உயிரானது தானே ஒளிசெய்யும் தற்சோதிப் பொருள் (Sva - prakasa) ஆகிறது.

உயிரானது தானே தன்னை ஒரு அறியப் பெறுகின்ற பொருளைப் போல அமைத்து அறிய முடியாது என்ற அத்வைதிகளின் வாதத்திற் குரிய செய்தியைத் துவைத வேதாந்திகள் விவாதிக்க எடுத்துக் கொண்டு, உயிர் அவ்வாறு அறியவில்லையானல், அது ஒரு பானை, குடம் என்ருற் போன்ற அறிவற்ற பொருள் நிலைக்கே தாழ்த்தப் பெறுகிறது என்பதே முடிவாக அமையும் என்று வாதம் செய் கிருர்கள். துவைதிகளின் கருத்துப்படி, நாளும் பொது வழக்கில் பேசப் பெறுகிற "நான் என்னையே அறிகிறேன்" என்ற உரையே உயிரானது தானே தன்னை ஒரு அறியப் பெறுகின்ற பொருளாக அமைத்து அறிகிறது என்பதற்குப் போதுமான சான்ருக அமைந்து விடுகிறது. அத்வைத வேதாந்திகளால் குறிக்கப் பெறுவதுபோல, 'என்னையே' என்ற சொல் மனம், உடல் என்ருற் போன்ற அறிகருவி

களைக்குறிக்கவில்லை; அது உயிரையே குறிக்கின்றது. 'விசேஷம்' என்று சொல்லப் பெறுகின்ற ஒருவகைத் தனியாற்றலினால், உயிரானது ஒரே சமயத்தில் அறியும் பொருள் அறியப்பெறும் பொருள் என்ற இரண்டாகவும் நிற்க இயலும். விசேஷம் என்று சொல்லப் பெறும் அத்தகைய தனியாற்றலின் காரணமாக, உயிரானது தன்னையே அறிகின்ற பொருளாக, அறியப் பெறுகின்ற பொருளாக இவ்விரண்டினிடையே அமையும் வேறுபாட்டுடன் நிறுத்திக் கொள்ளுகிறது. இவ்வாறாக, உயிரானது தன்னையே அறியப் பெறு பொருளாக வைத்து, தன்னைப் பற்றிய அறிவைப் பெற இயலுகிறது. இது தன்னையே தான் ஒளிசெய்து கொள்ளும் தன்மை - (Self - luminosity - Sva - prakasatva) என மத்வரால் விளக்கம் செய்யப் பெறுகிறது. அறிவு எனப் பெறும் குணம் இரு துறைகளாக நின்று செயற்படுகிறது. அறியப் பெறுகின்ற பிற பொருள்களை அறிதற்குரிய அறிதல் துறை என நின்ற உயிரின் அறிவே, உயிர் தன்னையே அறிவதற்கும் உரிய அறிதல் துறையாக அமைகிறது. அறிவானது தன்னுடைய ஒளியை - அறிதிறனைப் புறப் பொருள்களின் மேல் படுமாறு அமைப்பது போலவே, எதிர்ப்புறம் திரும்பி, தான் எந்த பொருளைச் சார்ந்து நிற்கின்றதோ அப் பொருளின் மேலேயே, அவ்வொளியைப் படுமாறு செய்கிறது. தன்னையே அறியும் அறிவில், அறிவு என்னும் குணமே அறியும் கருத்தாவாக, அதனுடைய தாங்கும் பொருளாக நின்ற உயிரே அறியப் பெறுபொருளாக அமைந்துள்ளன.

கடவுளைப் பொறுத்தவரையில், அவன் தன்னையே அறிதல் இயலும் என ஏற்பது போலவே உயிர்களுக்கும் இயலும் எனக் கொள்ளலாம். கடவுள் மேற்கொள்ளும் அதே அறிதல் முறை இங்கும் பொருந்தும். கடவுளின் அறிதற் குணம், கடவுளையே அறியப் பெறு பொருளாக அமைத்து அதன்மேல் தன்னுடைய ஒளியைப் பரப்புகிறது. அறிதல் என்ற வகையில் கடவுளுக்கும் உயிருக்கும் இடையில் ஒரு வேறுபாடு உண்டு. உயிர்களைப் பொறுத்த நிலையில், அறிதற்குணமானது சான்று (Sakṣin) என்று கூறப்பெறுகிறது. அறிவு என அல்லது அறிதல் என அக்குணம் குறிக்கப் பெறுதலே அது மனத்துடன் கொள்ளும் தொடர்பின் அடிப்படையில்தான். மனமானது மாறிக் கொண்டே இருப்பது. அறிவு என்ற குணம் தானும் மனத்துடன் இணைந்து மாறிக் கொண்டே செல்லாமல், தான் மாற்றமில்லாமல் நின்று, மனமானது இடைவிடாது மாறுபட்டுக் கொண்டிருக்கும் போது, அம்மாற்றங்களுக்குத் தான் சான்றாக அமைகிறது. ஆகையினால், அறிதலாம் குணம் சாட்சின் - சான்று என்று சொல்லப் பெறுகிறது. கடவுளைப் பொறுத்த வரையில் மனம் என்ற ஒன்று தேவை இல்லை. அதனால், கடவுளின் அறிதலாங் குணம் சாட்சின் - சான்று என அழைக்கப் பெறுதல் இல்லை.

**(இ) வடிவப் பிரதிபலிப்பின் மூலம் தன்னையே நிலைநிறுத்தும் உறவு**

இருப்பு, அறிவு, ஆனந்தம் என்ற குணங்களைப் பெற்றிருப்பதிலும், அறிபவன், செய்பவன், துய்ப்பவன் என்ற நிலைகளைத்

தாங்கிச் செயற்படுதலிலும் உயிரானது கடவுளை ஒத்ததே. இங்கே குறிக்கப் பெறும் ஒவ்வொரு நிலையிலும் தரம் என்ற தகுதியில் உயிரானது கடவுளினின்றும் சிறிது தாழ்ந்ததே. ஆகையினுல், அது கடவுளைச் சார்ந்தது. இவ்வகையில், கடவுளுடன் எத்தகைய ஓர் உறவை இந்த உயிர் தாங்கியிருக்கிறது என்பதை இரண்டு சொற்களில் தொகுத்துக் கூறிவிடலாம் - போன்மை; சார்ந்து நிற்றல். (Similarity - Sādṛṣya; dependence - adhīnatva)

(i) இரு பகுதியாய இவ்வுறவைத் தெளிவாக வெளிப்படுத்திக் கூறுவதற்காக மத்வர் வடிவப் பிரதிபலிப்புத் தன்மை (Pratibimbatva-figure of reflection) என்பதைச் செயற்படுத்துகிருர். வடிவச்சாயை அல்லது வடிவப் பிரதிபலிப்பு என்பது வடிவத்தைப்போல இருத்தல், வடிவத்தைப் பிரதிபலிக்கும் பொருளைச் சார்ந்திருத்தல் என்ற இரண்டு வகைகளையும் கொண்டதாகவே இருக்கிறது. அவ்வாறே, உயிரும் கடவுளைப் போலவும், சார்ந்தும் இருக்கிறது. ஆகையினுல், கடவுளுக்கும் உயிருக்கும் இடை அமைந்த உறவானது பிம்பப் பிரதிபிம்ப நியாயம் - வடிவப் பிரதிபலிப்புத் தன்மை – என்று கூறப் பெறுகிறது.

(ii) வடிவப் பிரதிபலிப்புத் தன்மை என்ற இந்த உவமையைச் சொல்லளவில் பொருள் கொள்வதாக அமைத்துக் கொண்டால், எந்த ஒரு உறவுமுறையை விளக்குவதற்காக அவ்வுவமை கையாளப் பெற்றதோ, அந்த ஒரு உறவே தவருக உணர்ந்து கொள்ளும் முறைக்குப் பொருள் விளக்கம் செய்ததாக அமைந்து விடும். ஆகையினுல், துவைத வேதாந்திகள் வடிவப் பிரதிபலிப்பு என்ற உவமை எந்த ஒரு அடிப்படைப் பொருளில் கூறப் பெற்றதோ, அவ்வடிப்படைப் பொருளிலேயே அவ்வுவமையை விளங்கிக் கொள்ளும் முறையில் விவரித்துக் காட்டுகிருர்கள். நாம் பொதுவாக அறியும் 'பிரதிபலிப்பு' என்பது பிரதிபலிக்க வைக்கும் ஒரு பொருளை-கருவியைச் சார்ந்தது என்பதை உள்ளீடாகக் கொண்டது. எடுத்துக்காட்டாக, மனிதனின் முகம் பிரதிபலிக்க, ஒரு கண்ணுடி தேவை. பிரதிபலிப்புப் பிம்பம் என்பதன் இருப்பானது பிரதிபலிக்க வைக்கும் கருவியைச் சார்ந்ததாகவே அமைகிறது; ஆகையால். பிரதிபிம்பம் நிலைத்தது அன்று. சான்ருக, கண்ணுடி அழியுமாஞல் அல்லது நீக்கப் பெறுமாஞல், பிரதிபலிப்புப் பிம்பமும் அழியும். வடிவப் பிரதிபலிப்பு என்ற கொள்கையை, உயிரைப் பொறுத்த வகையில், விளக்கி அமைக்க முற்படுவோமாஞல், மரபு வழிப்பட்டதான, பருப் பொருளியல்புக்குப் பொருந்துவதான வகையில், பிரதிபலிக்கச் செய்யும் ஒன்றில் பிரதிபலித்தல் என விளக்கம் கூறிஞல், உயிர் என்பது நிலைத்தது அன்று; என்றும் அழியாப் பொருளன்று என்ற முடிவுக்கே வர நேரும். பிரதிபலிக்கச் செய்யும் பொருள் அழியும் போதே பிரதிபலிக்கும்பொருளும் அழிவுபெறும். மேலும், உயிரானது அறிவற்ற பொருள் என்பதாகவும் கருதப் பெறும்; மனிதமுகம் கண்ணுடியில் பிரதிபலிக்கும் போது உயிரற்றதாக இருப்பதைப் போலவே. இங்கே சுட்டப்பெறும் குறைகளையெல்லாம் நீக்குவதற்

காகவே, உயிருக்கு விளக்கமாக அமைத்துக் காட்டப் பெறும் வடிவப் பிரதிபலிப்பானது ஒருவகைத் தனிநிலையுடைய பிரதிபலிப் பாகும் என்றும் அப்பிரதிபலிப்பானது பிரதிபலிக்க வைக்கும் கருவி யைச் சாராமலேயே - வேண்டாமலேயே நிகழும் தனிவகைப் பிரதி பலிப்பாகும் என்றும் மத்வர் விளக்கிக் கூற முற்பட்டார். அது பிரதி பலிக்க வைக்கும் பொருள் இல்லாமலேயே பிரதிபலிப்பது (Nirupādhi -pratibimba) ஆகும். தண்ணீரின் மூலம் முகம் பிரதிபலித்தல் போன்ற சாதாரண வகையைச் (Sopādhi - pratibimba) சார்ந்ததன்று. பிரதிபலிக்கவைக்கும் கருவி இல்லாமலேயே பிரதிபலித்தல் என்பது (Nirupadhi - pratibimba) பிரமத்துக்குரிய உறவு முறையில் உயிரானது பெற்றிருக்கும் போன்றிருத்தல், சார்ந்திருத்தல் என்பவைகள் உயிரின் அடிப்படை இயற்கைப் பண்புகளாகும்; அவை உயிருக்கு அயலான புறப் பொருளொன்றால் கட்டுப் படுத்தப் பெற்றவை அல்ல என்ற கருத்தைப் புலப்படுத்துவதற்காகவே எடுத் தாளப் பெற்றது. எவ்வாறாயினும், பிரதிபலிக்க வைக்கும் பொருளில் லாமலேயே பிரதிபலிப்பு உண்டு என்பது கருதிப் பார்க்கவும் முடியாத ஒன்று ஆகையால், பிரதிபலிக்கச் செய்யும் பொருள் மிக மிகத் தேவை, என்ற கருத்து வலியுறுத்தப் பெறுமானால், அதற்கும் துவைத வேதாந்திகள் விடை கூறுகின்றார்கள். இங்கே, பிரதிபலிக்க வைக்கும் பொருளாகவும் பிரதிபலிப்பாகவும் உயிரே அமைந்து விடு கிறது என்பதே அந்த விடை. எனவே, உயிர் - பிரதிபலிப்பு என்பது (Svarupa - upādhi - pratibimba) தன்னுண்மை வடிவப் பிரதி பலிப்பே. உயிரானது பிரதிபலிக்கச் செய்யும் தன்மை என்ற தன் னுடைய தன்மையின் மூலமாகவே, பிரதிபலிப்பு வடிவமாக இருக் கிறது. உயிரானது பிரதிபலிப்பாளராகவும் பணி செய்ய முடியும். ஏனெனில், அது அறிவைப் பெற்றிருக்கிறது. ஆனால், உயிர் என்ற ஒரு பொருள் எவ்வாறு பிரதிபலிப் பாளராகவும், பிரதிபலிப்புப் பொருளாகவும் ஒரே சமயத்தில் பணியாற்ற முடியும் எனில், உயிரிடத்தே எப்போதும் விளக்கமுற அமைந்திருக்கும் 'விசேஷம்' என்ற ஒன்றன் செயற்பாட்டினால் இது நடைபெறுதற்கியலும் என்பது விடையாக அமையும்.

(iii) உயிருக்கும் பிரமத்துக்கும் இடை அமைந்த இவ்வகைத் தனிமை உறவை விரித்துரைத்தவாறே நாம் அறிதற்கு, கீழ்வரும் எடுத்துக்காட்டுக்கள் மத்வரால் பரிந்துரை செய்யப் பெறுகின்றன. (1) மனிதநிழலானது அவனை ஒத்தது; சார்ந்தது. இங்கே கூறப் பெறும் சார்பு என்பது கொடுத்துக் கொள்ளும் முறையில் அமைவது அன்று; ஒருவழிப் பாதை போன்றது. எக்காலத்தும் பொருளைச் சார்ந்துதான் நிழல் அமையுமேயன்றி, நிழலைச் சார்ந்து பொருள் நிற்பதில்லை என்பதே அதன் விளக்கம். இவ்வகையில், உயிரானது பிரமத்தைப் போன்றது; எக்காலத்தும் பிரமத்தைச் சார்ந்ததே. (2) வானத்தில், மழைச் சிறுதுளிகள் விழும்போது அதன்மேற்படும் சூரிய ஒளிக் கதிர்கள் வானவில்லைத் தோற்றுகின்றன. மழைத் துளிகள் சூரிய ஒளிக் கதிர்களை ஏற்கும் கருவியாக அமைகின்றன. பின்னர் அவைகளே, வானவில் என்ற வடிவைத் தோற்றுவிக்

கின்றன. உயிரானது எந்த ஒரு புறநிலையிலான பிரதிபலிப்புக் கருவியும் இல்லாமலேயே, எவ்வாறு பிரமத்தைப் பிரதிபலிக்கிறது என்பதற்கு உரிய எடுத்துக்காட்டாக இச் செய்தி உபயோகப் படுத்தப் பெறுகிறது.

(iv) 'பிம்ப - பிரதிபிம்ப' என்ற கொள்கை அதே பெயரில் அத்வைத வேதாந்திகளால் மேற் கொள்ளப் பெறுவதற்கும், அதே கொள்கை அதே பெயரில் துவைத வேதாந்திகளால் மேற் கொள்ளப் பெறுவதற்கும் உரிய வேறுபாட்டை விளக்க வேண்டியது ஒன்றே எஞ்சி நிற்பது. ஈஸ்வரனுக்கும் ஜீவனுக்கும் இடை அமைந்த உறவை விளக்கும் வகையில் சங்கரர் இரண்டு வகையான உவமைகளைக் கையாளுகிறார். (a) ஈஸ்வரன் பொதுமையான அல்லது பெரிய ஆகாயத்துடனும், ஜீவன், குடம் ஜாடி இவைகளின் உள்ளே உள்ள ஆகாயத்துடனும் ஒப்புமையாக்கப் பெறுகின்றன. இவ்வாறு உவமித்துச் சொல்லப் பெறும் விளக்க முறையானது அவச்சேத - வாதம் என்ற பெயரால் அறியப் பெறுகிறது. (b) ஈஸ்வரன் சூரியனுடனும், வெவ்வேறு வகையான ஒளி பொருந்திய இடங்களில் காணப் பெறும் சூரியனின் பிரதிபிம்பங்கள் ஜீவர்களுடனும் உவமைப்படுத்தி விளக்கம் செய்யப் பெறுகிறது. இத்தகைய விளக்க முறையானது பிரதிபிம்ப வாதம் என்ற பெயரால் அறியப் பெறுகிறது. இத்தகைய இருவேறு வகையான விளக்கங்கள் சங்கரருக்குப் பின் வந்த அத்வைதிகளால், இரு பிரிவுத் தத்துவ அமைப்புக்களாகப் பிரிந்து நின்று, பாமதி எனவும் விவரண எனவும் அமைந்த பெயர்களோடு முறையே விளக்கப் பெறுகின்றன. நாம் சிந்திக்க முற்படுவது, விவரணத் தத்துவப் பிரிவினுல் அமைக்கப் பெற்ற பிரதிபிம்ப வாதம் பற்றியே.

அத்வைத வேதாந்திகள் ஈஸ்வரனைச் சூரியனோடும், ஜீவனைச் சூரியனின் பிரதிபலிப்போடும் உவமித்துக் கூறுவதன் குறிக்கோள், ஈஸ்வரன் என்றும் ஜீவன் என்றும் வேறுபடுத்திக் கூறப்படுபவைகளின் இடையில், அடிப்படைப் பண்பில் எத்தகைய வேறுபாடும் இல்லை என்று சுட்டிக் காட்டுதற்குத் தான். பிம்பப் பிரதிபலிப்பு என்ற முறையில் மூன்று அடிப்படைக் கூறுகள் இணைந்துள்ளன. பிரதிபலிப்புக்கு உள்ளாகும் பொருள் (பிம்பம்), பிரதிபலிக்கப் பெற்ற வடிவம் (பிரதிபிம்பம்), பிரதிபலிக்க வைக்கும் இடைநிலைப் பொருள் (உபாதி) என்பவைகளே அந்த மூன்று அடிப்படைக் கூறுகள். ஈஸ்வரன் பிரதிபலிப்புக்கு உள்ளாகும் பொருள் என்பதானுல், ஜீவன் பிரதிபலிக்கப்பெற்ற (பிரதிபிம்பம்) வடிவமாகவும், அவித்தை, அதன் வெளிப்பாடுகள், புத்தி என்பவைகள் சேர்ந்து பிரதிபலிக்கவைக்கும் இடைநிலைப் பொருள்களாகவும் அமைகின்றன. பிரதிபலிக்க வைக்கும் இடைநிலைப் பொருள் அல்லது உபாதி மறையும் பொழுது, பிரதிபலிப்புக்கு உள்ளாகும் பொருள், பிரதிபலிக்கப் பெற்ற வடிவம் ஆகிய எல்லாமே மறைந்துவிடும். இவ்வாருக, அவித்தையும் அதனுல் தோற்றுவிக்கப் பெற்ற பொருள்களும் ஞானத்தின் மூலமாக அழியும் போது, ஈஸ்வரனுக்கும் உயிருக்கும் இடை அமைந்த

வேறுபாடும் போய்விடுகிறது. இரண்டற்கும் மூலமாகிய அடிப் படைத் தன்மை எனப் பெறும் தூய அறிவானது, ஒன்ருக, பிரிவு படுத்தப் பெருத பொருளாக இருக்கும்.

மேலே கூறப் பெற்ற இக்கருத்துக்கு நேர்மாருக, ஈஸ்வரனின் பிரதிபலிப்புப் பிம்பமாக அமைந்ததே ஜீவன் என, துவைத வேதாந்தம் எடுத்துக் கூறுவதன் உட்கருத்தானது, ஜீவன் ஈஸ்வரனைப் போன்று இருப்பதும், சார்ந்து இருப்பதும் ஆக அமைந்த பொருளேயாயினும், ஜீவன் ஈஸ்வரனிடத்திலிருந்து அடிப் படையிலேயே வேறுபட்டது என்பதைச் சுட்டிக் காட்டுவது தான். பிம்பப் பிரதிபலிப்புப் பிம்பம் என்ற கொள்கையும் அதை விளக்கக் கொடுக்கப் பெறும் உவமைகளும் ஆகிய இம்முறையானது பிம்பத்தைப் பிரதிபலிக்க வைக்கும் இடை நிலைப் பொருள் அல்லது உபாதி அல்லது கருவியை எடுத்துவிட்டால், மத்வரால் முழுமையாக ஒத்துக் கொள்ளப் பெற்ற ஒரு முறையே. மத்வரைப் பொறுத்த வரையில், இடை நின்று பிரதிபலிக்க வைக்கும் இடைநிலைப் பொருள் அல்லது உபாதி அல்லது கருவிப் பொருள் என்ற ஒன்றன் இடையீடு இல்லாமலேயே, ஈஸ்வரனின் நேர்ப் பிரதிபலிப்பே ஜீவன் என்பது உடன்பாடே. இடை நின்று பிரதிபலிக்க வைக்கும் பொருள் ஒன்று இருக்கத்தான் வேண்டும் என்று கருதினல், ஜீவன், பிரதிபலிக்கப் பெற்ற பிம்பமாக அமைவதுடன், தானே இடைநிலைப் பொருளாக இருந்து பிரதிபலிக்க வைப்பதும் ஆகிறது. இதனை Svarupopādhi - pratibimba என்று இயல்வரையறை செய்து காட்டுவர். எவ்வாரு யினும், பிரதிபலிப்புத் தன்மை என்ற துவைதக் கொள்கையிலிருந்து பிரதிபலிப்புக் கொள்கைக்கு உரியதாக, பிரதிபலிக்க வைப்பதாக அமையும் இடைநிலைப் பொருள் அல்லது கருவிப் பொருள் என்பது ஒரு வகையில் புறநிலைப் பொருளே எனக் கூறி, அதனை முழுமையாக நீக்கி விடுவதே துவைத வேதாந்தமுறை. இவ்வகையில், அத்வைத வேதாந்தத்தில், ஜீவனுக்கும் ஈஸ்வரனுக்கும் உள்ள வேறுபாடு பொய்யானது; ஜீவன் மலக் கட்டுடன் இருக்கின்ற காலத்தளவு மட்டுமே அவ்வேறுபாடு இருக்கிறது. அல்லது எவ்வளவு காலம் அவித்தை இருக்கிறதோ அவ்வளவு காலம் வரையில் வேறுபாடு இருக்கிறது. முத்திக் காலத்தில் அவ் வேறுபாடு இல்லை என்று கூறப் பெறும் போது, துவைதத்தில் ஜீவனுக்கும் ஈஸ்வரனுக்கும் உள்ள வேறுபாடு உண்மையானது, நிலையானது; முத்திக் காலத்திலுங் கூட அது அழியாதது என்று கூறப் பெறுகிறது.

(v) முடிவாகக் கூறுமிடத்து, துவைத வேதாந்தத்தில், உருவம் - பிரதிபலிப்புருவத் தன்மை (Bimba - pratibimba - bhava) என்று கூறப் பெறுகின்ற தொடர்பானது ஜீவன் பிரமத்திலிருந்து வேறுபட்டது, ஆனல், பிரமத்திலிருந்து தனித்த இருப்பு நிலையுடையதன்று என்பதையும் ஜீவன் பிரமத்தைப் போன்றிருக்கிறது, சார்ந்திருக்கிறது ஆயினும் அது பிரமத்துடன் ஒன்ருகவே ஒரு நிலைப்பட்டு நிற்பதன்று என்பதையும் விளக்க வந்த தொடர்பு என்றுதான் அதற்கு விளக்கம் அமைத்துச் சொல்லப் பெறுகிறது. இவ்வாறு, அடிப்படைநிலை

களில் மேற் சொன்ன தொடர்பினுல் ஒருவகை உறுதிப்பாட்டினைத் தெளிவாக அமைத்துக் கொண்ட பின்னர், மத்வர், பிரமத்துடன் ஜீவன் ஒன்றென நிற்கும் தன்மை என்பது பற்றிப் பேசப் பெறும் உபநிடதப் பகுதி வாக்கியங்களுக் கெல்லாம் மேற்சொன்ன அடிப் படையிலேயே விளக்கம் கூற முற்பட்டார். இவ்வகையில், **தத்வமஸி** (tat tvam asi - That thou art) என்ற மகாவாக்கியம் மத்வரால் இரண்டு கருத்துக்களை வெளியிடும் வாக்கியமாக விளக்கப் பெறுகிறது. (1) உயிரானது பிரமத்தைப் போல இருக்கிறது (tvaṁ tadīyaḥ asi = Thou art like that) (2) உயிரானது பிரமத்தைச் சார்ந் திருக்கிறது என்ற பொருளில், அது பிரமத்தில் இருக்கிறது என்ப தாம் (tvaṁ tasya asi = Thou art of that)

## II உயிர்களின் பன்மையும், பகுப்பும், தகுதிப் படிநிலையும்

(அ) அத்வைத வேதாந்தக் கருத்தின்படி, இரண்டு ஜீவர்களுக்கு இடையில் அமைந்த வேற்றுமையானது பொய்மையாகத் தோற்றுதல் மட்டுமேயன்றி, உண்மையன்று. ஏனெனில், ஜீவன் அதனுடைய அடிப்படை உண்மைத் தன்மையில் அது பிரமத்திலிருந்து வேறு பட்டது அன்று; பிரமம், அது மட்டுமே உள் பொருள். உயிர்கள் பல என்பதாகத் தோற்றம் கொள்ளும் நிலையானது, ஒன்ருய் என்றும் பிரிவுபடாததாய் அமைந்த அறிவானது உடம்பு, மனம் போன்ற சடப் பொருள்களாகிய தடைகளுடன் தவருகத் தன்னை இணைத்துக் கொண்டமையால் தோன்றும் பொய்த் தோற்றம். எனவே, உயிர் களின் பன்மை என்பது ஒரு உலகியல் அனுபவ உண்மை, அறியா மையின் விளைவு, உண்மை அன்று.

உயிர்கள் பல என்பது பற்றிய அத்வைத வேதாந்திகளின் இந்த நிலையானது துவைத வேதாந்திகளால் கடுமையாகக் கண்டிக்கப் பெறுகிறது. அவர்களின் கருத்துப்படி, உயிர்கள் பல என்பது அறியாமையினுல் தற்காலிகமாகப் புலப்படுத்தப் பெற்ற பொய்த் தோற்றமே என்ற கருத்து மிகமிகத் தவருன கருத்து எனப் புறக் கணிக்கப் பெறுகிறது. துவைத வேதாந்திகள் அத்வைதிகளின் கருத்தைத் தவருனது எனக் கண்டிப்பதோடு மட்டுமின்றி, உயிர்கள் பல என்பது உண்மை; அது என்றும் நிலைத்த தன்மையுடையது என்பதை நிலைநாட்ட முற்பட்டுத் தீர்ப்புச் சான்றுரைகள் கொடுக்கவும் முற்பட்டார்கள்.

(ஆ) எந்த ஓர் உயிரும் தன்னளவில் தனிநிலை பெற்ற அறிவு மையமாக இருக்கிறது. ஒரு தனி உயிரின் அனுபவமானது அத் தனி உயிரின் தனி நிலை பெற்றதாகவே இருக்கிறது என்ற உண்மை யிலிருந்து மேலே சொன்ன கருத்து நிலை நாட்டப் பெறுகிறது. ஓர் உயிரானது பெறும் அனுபவம், இன்னேர் உயிரின் அனுபவத்தைப் போன்று இருக்கலாம். ஆனல், அதே அனுபவம் என்று சொல்ல முடியாது. அனுபவம் என்ற ஒன்றை இரண்டு உயிர்கள்

பிரித்தெடுத்து அனுபவிக்க இயலாது. ஆகையால், உயிர்கள் பலவாக அமைந்த பொருள்களே. அத்வைத வேதாந்திகள் கூறுவது போல, தூய அறிவு என்பதே எல்லா உயிர்களுக்கும், ஒன்ருய் அமைந்த அடிப்படை உண்மைத் தன்மையாக இருக்குமானுல், ஓர் உயிரின் அனுபவம் ஏனைய உயிர்களால் பிரித்து எடுத்து அனுபவிக்க இயலாமை ஏன் என்ற விஞவை மத்வர் எழுப்புகிருர். ஆகையினுல், ஜீவர்கள் பல என்பதே முடிந்த உண்மை.

(இ) எண்ணிலடங்காத பல்வேறு உயிர்கள் தம்முள் ஒன்றே போல்வனவா வேறுபாடு உடையவைகளா என்ற விஞ எழுப்பப் பெறலாம். ஏற்றிருக்கும் பண்புகள், ஆற்றல் ஆகியவைகளின் அடிப்படையில் தனிநிலை பெற்ற உயிர்கள் எல்லாம் ஒரு தன்மைப் பட்டவை அல்ல என்பது பொதுவாக அனைவராலும் நோக்கி உணரக்கூடிய ஒன்றே. பலவேறு உயிர்களால் அனுபவிக்கப் பெறும் இன்பத்துன்பங்களில் பெருமளவு வேறுபாடு இருப்பது அனைவருக்கும் தெரிந்த ஒன்றே. எனவே, மத்வரின் கருத்துப்படி, உயிர்கள் பொருள் எனத் தனித்து நிற்கும் நிலையால் வேறுபட்டவை என்பது மட்டுமன்று. பண்புகளாலும் வேறுபட்டவைகளே, அவைகள் பலவாக உள்ளன என்பது மட்டுமன்றி, பலவகை களாகவும் உள்ளன.

(ஈ) உயிர்களுக்குள் வாழ்வில் வெளிப்படையாகத் தெரியும் ஒவ்வாமைகள் - உயர்வு தாழ்வு வேறுபாடுகள் எவ்வாறு விளக்கப் பெறுகின்றன? இந்தியத் தத்துவ ஞானத்தில் அமைந்த மற்றைப் பிரிவுகள் எல்லாமே வினைக் கொள்கையின் அடிப்படையிலேயே வழக்கமாக இவ்விஞவுக்கு விடையளிப்பதைக் காணலாம். முன்னைப் பிறவிகளில் செய்யப் பெற்றவினைகளின் தன்மையை மூலமாக அமைத்துக் கொண்ட வகையில், உயிர்கள் தம்முடைய ஆற்றல்களிலும் அனுபவத்திலும் ஏற்படுகின்றன. முன்னைப் பிறவிகளில் செய்த செயல்கள் புண்ணியம், பாவம் என நின்று. அவைகளே இப் பிறவியில் வேறுபாடுகளாகத் தோற்றம் பெற்று நிற்கின்றன. இத்தகைய விளக்கம் அதன் போக்கில் சிந்திக்கும் போது சரியானதுதான், ஆனுல், நிறைவுருதது என மத்வர் நினைக்கிருர். முற்பிறவிகளில் செய்யப் பெற்ற வினைகளும் அவைகளின் விளைவுகளுமாகத் தோற்றுவிக்கப் பெற்றவைகளே இப்பிறவியும், வாழ்வும், செயல்களும் என்று கூறும் விளக்கமே மேலும் விளக்கப் பெற வேண்டியதாக உள்ளது என்பதே மத்வர் அவ்வாறு நினைத்தமைக்குரிய காரணம். ஒரு தனி மனிதன் ஒரு செயலை நீக்கி, குறிப்பிட்ட ஒரு செயலை மட்டும் தேர்வு செய்து எடுக்குமாறு அவனைச் செயற்படுத்துவது யாது? இவ்விஞவுக்கும் வினைக் கொள்கையை வைத்தே விடை காண முயற்சித்தல் பயனற்றது. இப்பிறவியில் ஒருவன் ஒரு செயலைச் செய்யும் போது, அது முற்பிறவியில் அவன் செய்த செயலின் அடிப்படை உணர்வி (வாசனை) னுடைய தாக்கம் காரணமாக அமைகிறது என்ற ஒரு விடை வழக்கமாகக் கூறப் பெறுகிறது. இம்முறையில் விளக்கம்

செய்ய முற்பட்டால், இப்பிறவிச் செயலுக்கு, முற்பிறவிச் செயல், அதற்கு, அதன் முற்பிறவிச் செயல் என்றிவ்வாறே விடையானது எல்லையின்றிச் சென்றுகொண்டிருக்கும். இவ்வாறு, பலவற்றுள் ஒன்றைத் தேர்வு செய்தல் என்ற ஒருவகைச் செயற்பாடு நிகழ்வது ஏன் என்பது பற்றிய சிக்கலுக்கு, உயிர்கள் ஒவ்வொன்றற்கும் தனி நிலையில் அமைந்திருக்கும் தன்னுண்மைப் பண்பின் தனி நிலையே (svabhava) காரணம் எனத் தீர்வு காணுகிறார் மத்வர். ஒவ்வோர் உயிரும் அதற்கேயுரிய, நிலைத்தன்மையுடையதாகிய, தனிநிலை யாகிய ஆளுமைப் பண்பைப் பெற்றிருக்கிறது. வேறுபட்ட உயிர்கள் வேறு வேறு செயல்களைத் தேர்வு செய்து, அவைகளை வேறு வேறு வழிகளில் செய்வதற்குக் காரணம் அத்தகைய தனிமைத் தன்மை வாய்ந்த ஆளுமைப் பண்புகளே. தேர்ந்தெடுப்பதிலும், செய்து முடிக்கும் முறைகளிலும் அமைந்த வேறுபாடுகளே வேறு பட்ட விளைவுகளை உண்டாக்கக் காரணமாக அமைகின்றன. உயிர் களின் செயலாற்றும் தன்மைகளிலும் அனுபவத்திலும் உள்ள வேறு பாடுகள் முடிந்த நிலையில் அவ்வுயிர்களின் அடிப்படைப் பண்பு களாக அமைந்த பண்பு வேறுபாடுகளையே காரணமாகக் கொண் டிருக்கின்றன (svarupa-bheda) எனத் தெளிந்து கூறலாம்.

(உ) உயிர்களின் உள்ளார்ந்த தன்மைகளின் அடிப்படையில் உயிர்களை மூன்று பெரிய பிரிவுகளாகப் பகுத்து நிறுத்தலாம். இத்தகைய பகுப்பு முறையானது மூவகைத் தன்னுண்மை வேற்றுமைப் பகுப்பு (svarupa traividhya) என அறியப் பெறுகிறது. (1) சத்துவ குணத்தினால் தலைமையும் ஆளுமையும் செய்யப் பெற்ற குணங்களைக் கொண்ட உயிர்கள். அவை களினுடைய தன்மை நன்மை செய்வதிலேயே இருக்கிறது. ஆகையினால், அவைகள் விடுதலை பெற - முத்தியடையத் தகுதி உள்ளவைகளாகின்றன. முத்தி - யோக்யா என்று அவை குறிப் பிடப் பெறுகின்றன. தேவர்கள், இருடிகள், ஆன்மீக நெறியில் முன்னேற்றம் பெற்ற மனிதர்கள் இப்பிரிவைச் சேர்ந்தவராவர். (2) ஒரு சிலர் இராசத குண மிகுதிப்பாடு உடையவர்கள். அவர் களின் இயல்பானது கலப்புத் தன்மையுடையது. முழுமையாக நன்மை செய்பவர்களாகவோ, முழுமையாகத் தீமை செய்பவர் களாகவோ ஆகார். இத்தகைய நிலையினால், அவர்கள் விடுதலை பெற அல்லது முத்தியை அடையத் தகுதி உடையவர்கள் அல்லர் ஆயினும், வெறுக்கப் பெற்றுத் துன்புறுதற்கு உரியவர்களும் அல்லர். அவர்கள் எக்காலத்தும் பிறப்பு இறப்புச் சுழற்சியிலேயே இருப்பவர் ஆவர். ஆகையினால் அவர்கள் நித்ய - சம்ஸாரின் என அழைக்கப் பெறுவர். இன்பம் துன்பம் இரண்டையும் அனுபவிப்பர். (3) தாமச குண மிகுதிப்பாடு உடையவர்கள் மூன்றும் வகையினர். பேய், பிசாசுகள் இவ்வகையில் அடங்குவர். இவ்வகையைச் சார்ந்த உயிர்கள் தமோ - யோக்யா எனப்பெறுவர். தீமைகள் செய்வதையே வாழ்வியல் நியதியாகக் கொண்டவர்கள். இவர்கள் வெறுக்கப் பெற்றுத் துன்பத்தில் உழன்று நரகிற் கிடப்பார்கள்.

(ஊ) இத்தகைய நிலையில், உயிர்களினுடையே மூவகைப் பகுப்பானது அவ்வுயிர்களின் நிலைத்த அடிப்படைப் பண்பை மூலமாகக் கொண்டது. பின்னுள்ள இரு பிரிவுகளும் தத்தம் நிலையிலிருந்து மீட்சி பெறுதற்குரிய வாய்ப்பு அற்றவை. இவ்வகையில், மத்வர், இந்தியத் தத்துவ ஞானத்தில் பெரும்பாலான பிரிவுகள் அனுமதித்த சர்வமுத்தி எனப் பெறும் எல்லா உயிர்களும் உய்தி பெறுதலாம் உயர்நிலை எய்துதல் என்ற ஒன்றை ஏற்றுச் சிறப்பிக்கவில்லை. துவைத வேதாந்தத்தின் முப்பகுப்புயிர்க் கொள்கை (Trai vidhya) யானது மிகக் கடுமையாகக் கண்டிக்கப் பெறுகிறது. தீமை என்பது இவ்வுலகில் ஒரு நிலையான அடிப்படைத் தன்மை என்பதை வெளிப்படையாக எடுத்துக் கூருமல் மௌனமாகவே அனுமதித்தல் என்பதே அக்கொள்கை பற்றிய அடிப்படைக் குற்றச்சாட்டு. மேலும், பின்னுள்ள இரு பிரிவு உயிர்களைப் பொறுத்த வரையில் அவைகள் தம் விடுதலைக்காக மேற்கொள்ளும் முயற்சி, அவைகளுக்கு ஆக்கம் தரும் வகையில் செயலாற்றும் தெய்வத அருளாற்றல் ஆகியவைகளின் பயன் மதிப்பீடுகளையே கேள்விக் குறியாக இக்கொள்கை ஆக்கிவிடுகிறது என்பதும் ஒரு குறை. முழுக்க முழுக்க உருவக் கடவுளியலான ஒரு தத்துவக் கோட்பாட்டில், முப்பகுப்பு உயிர்க் கொள்கையானது (trai vidhya) மிகப் பெரிதும் அயன்மை அல்லது புறநிலைத் தன்மையுடையதே எனவும் சுட்டிக் காட்டப் பெறுகின்றது. ஆனுல், துவைத வேதாந்திகள் உண்மையியலான, தெய்வதநூலியலான சான்றுகளின் அடிப்படையில் அமைந்ததே இக்கொள்கை எனத் தம்முடைய நேர்மைப் படுத்துஞ் செயலை அமைக்கிருர்கள்.

(எ) மனிதனுடைய இயல்பைப் பற்றி ஒட்டியும் நுணுகியும் ஆய்ந்த ஆய்வானது சில மனிதர்கள் உள்ளார்ந்த நிலையில் நன்மையாளர்களாகவும், சில மனிதர்கள் உள்ளார்ந்த நிலையில் தீமையாளர்களாகவும், எஞ்சியோர் இவ்விரண்டற்கும் இடைப்பட்ட நடுநிலைத் தன்மையாளர்களாகவும் இருக்கிருர்கள் என்ற கருத்தைப் புலப்படுத்துகிறது. இத்தகைய வேறுபாடுகள் உண்மையே என்பதைக் கண்களை மூடி மறைத்துவிட முடியாது. பயன் அல்லது பின் விளைவு என்பது அதனேடு தொடர்புடையதாய் முன்னமைந்த காரணங்களின் அடிப்படையில்தான் பின்னர் விளைவது என்பது உண்மையானுல், அனைவரும் முத்தி பெறுதல் என்ற விளைவானது அவர்களின் முன்னிகழும் செயலை ஒட்டியே அமையும். முத்தி பெறுதலுக்குரிய செயலை மேற்கொள்ளும் வகையில் அவர்களின் உள்ளார்ந்த இயற்கைத் தன்மையை அவர்களால் மாற்ற முடியும் என்று கருதுவது அறிவாராய்ச்சி முறைக்குப் பொருந்துவதன்று. ஆகையினுல், எந்த ஓர் உயிரும் முத்தியைப் பெறலாம் என்ற உறுதியை எதிர்பார்ப்பது அறிவற்ற ஒன்றே. பெரும்பாலான தத்துவப் பிரிவுகள் சர்வமுத்திக் கொள்கையை ஏற்பது உணர்ச்சியை (மனிதாபிமான உணர்ச்சி) உள்ளீடாகக் கொண்ட காரணத்தினுலேயே, அறிவாராய்ச்சியை உள்ளீடாகக் கொண்டதனுல் அன்று. மேலும், இவ்வுலகில் தீமையின் வெளிப்பாட்டுத் தோற்றத்தையும், சிலரால் முத்தியை

அடைய இயலாமையையும் கடவுளின் அருளேயே வினைக்குறியாக்கும் வழக்குரைகளாக உபயோகப்படுத்த வேண்டாம். எனெனில், கடவுள் அவருடைய விருப்பாற்றலின் அடிப்படையில் உலகத்தைப் படைத்திருக்கிருரேயன்றி, நம்முடைய விருப்புச் சுவைகளின் அடிப் படையில் அன்று. முப்பகுப்புயிர்க் கொள்கையானது தெய்வத நூற் சான்றுகளின் அடிப்படையிலல்லாமல் நேர்மையுறுத்தப் பெற வில்லை. இக்கொள்கையானது தானே படைத்து மொழிந்தது அன்று என்பதற்கும் அது மரபு நெறியை அடிப்படையாகக் கொண்டது என்பதற்கும் உரிய சான்றுகளைச் சுருதிகளிலிருந்தும் ஸ்மிருதிகளி லிருந்தும் எடுத்து மேற்கோள் காட்டுகிருர் மத்வர்.

(ஏ) முப்பகுப்புயிர்க் கொள்கையின் விரிவானது தகுதி வேறு பாட்டுக் கொள்கையாக (தாரதம்ய - tāra tamya) இருக்கிறது. உயர் நிலைப் பிரிவைச் சார்ந்த உயிர்களுக்குள்ளேயுங்கூட, அவைகளி னுடைய அறிவு, ஆற்றல், இன்பம் என்பவைகளின் தரத்திற் கேற்ப, ஒருவகை உள்ளார்ந்த படிநிலை வேறுபாடு இருக்கிறது என்பதைக் குறிப்பதே தாரதம்யக் கொள்கை. விடுதலை பெற்ற நிலையில் - முத்தி நிலையில் இத்தகைய படிநிலை வேறுபாட்டுக்குச் சான்று இருக் கிறது. விடுதலை அல்லது முத்தி பெற்ற நிலையிலுங்கூட, அவை களுக்குக் கடவுளுக்கு இணையாகவோ அல்லது அவைகள் தத்தமக் குள்ளும் இணையாகவோ இருக்கமாட்டா என்பதைப் புலப்படுத்து வதே இக்கொள்கை. அவைகளின் படிமுறை வேறுபாடானது தெய்வத நூல்களினுல் ஏற்று வெளிப்படுத்தப் பெற்றதே என்ற உரிமையையுடையது. மலங்களோடு கட்டுற்றுக் கிடக்கும் நிலையைப் போல, முத்திநிலையில் உயிர்களின் வேறுபாடு வினைக் கொள்கையின் அடிப்படையில் விளக்கப் பெற முடியாது; அவை களின் உள்ளார்ந்த அடிப்படைப் பண்பு நிலையினுல் (Svarupa) மட்டுமே விளக்கப் பெற இயலும். எனவே, உயிர்களின் தகுதிப் படிநிலை வேறுபாடு (Svarupa-tāra-tamya) தன்னுண்மைப் பண்புத் தகுதி வேறுபாடு என்ற அடிப்படைக் கொள்கையின் மூலம் விரித் துரைக்கப் பெறுகிறது.

## தொகுப்புரை

உயிர்களைப் பற்றிய துவைத வேதாந்தக் கருத்தினை இரண்டு பெரிய தலைப்புக்களில் நாம் கண்டோம். போன்றிருத்தல் அல்லது போன்மை, சார்புற்றிருத்தல் என்ற இரண்டு அடிப்படைப் பண்பு களில் உயிர்கள் கடவுளுடன் வேறுபடுகின்றன. மேலும், உயிரானது தான் என்றும் கடவுளைச் சார்ந்தது என்ற தன் தன்மையையும், கடவுள் என்றும் சார்பற்று விளங்குபவர் என்ற கடவுளின் தன்மை யையும் அறியாமையே உயிரினுடைய இன்னல்களுக்குக் காரணம் என அமைத்துக் கண்டது துவைதவேதாந்தம். பிம்பப் பிரதி பிம்ப வாதம் பொதுவாக அத்வைத வேதாந்தம் அமைத்து, விளக்கம் கூறியிருக்கிறது. அதற்கு மத்வர் அமைக்கும் விளக்கத்தையும் இணைத்துச் சிந்திக்க வேண்டும். எந்த ஒரு கருத்தை விளக்க

முற்பட்டாலும் மத்வர் கையாளும் தருக்க வாத நுட்பம் பின்வரும் தத்துவச் சிந்தனையாளர்களால் பெரிதும் பாராட்டப் பெற்ற ஒன்றாக அமைகிறது.

துவைத வேதாந்தத்தின் தனிச்சிறப்புக்களுள் ஒன்று அது மகா வாக்கியங்களுக்குப் பொருள் காணும் முறை. தத்வமசி மகாவாக்கியத்துக்கு மத்வர் காணும் உரை இங்கே கொடுக்கப் பெற்றுள்ளது.

அடுத்து, முப்பகுப்புயிர்க் கொள்கை மிகவும் கண்டனத்துக்குரிய கொள்கையாக அமைந்துள்ளது. மத்வர் தெளிவாக எடுத்துரைக்கும் கருத்தினை உளங் கொள்ள வேண்டும். இக் கொள்கையைத் தாமே படைத்து மொழியவில்லை என்று கூறும் மத்வர் இக்கொள்கையானது சுருதிகளாலும் ஸ்மிருதிகளாலும் நிறுவப் பெற்ற ஒன்று என்றும் மரபு வழிப்பட்டது என்றும் கூறி, அதற்கேற்ற சான்றுகளையும் அமைத்துக் காட்டுகின்றார். இங்கே கூறப் பெற்ற அடிப்படையில், துவைத வேதாந்தக் கொள்கையை பிற வேதாந்தக் கொள்கைகளிலிருந்து வேறுபடுத்தித் தெரிந்து கொள்ளுதல் வேண்டும்.

# 4. உலகம்

(Jagat)

## I உலகின் தகுதிப்பாட்டு நிலை

(அ) உலகம் பொய்த்தோற்றம் என்ற அத்வைதக் கொள்கைக்கு மறுப்பு: அத்வைத வேதாந்தக் கொள்கைப்படி, பருப்பொருளுலகம் உண்மையானதன்று. பிரமம் மட்டுமே உண்மைப் பொருள். நம்மால் காணப்பெறும் இப் பருப்பொருளுலகம் ஒரு தவறான தோற்றமே அல்லது பிரமத்தினுடைய பொய்யான தோற்றத்தை வெளிப்படுப்பதே (Mithya). பிரமம் எனப்பெறும் உள்பொருள் உணரப் பெறுகின்ற காலத்து, உலகினுடைய பொய்த் தோற்றம் முழுமையாக மறைந்துவிடும். உலகைப் பற்றிய இக் கொள்கையானது துவைத வேதாந்திகளால் கீழ்வரும் அடிப்படைகளில் கடுமையாக மறுக்கப் பெறுகிறது.

(i) உலகம் பொய்த்தோற்றம் என்ற கருத்தானது கருதலளவை மூலமாக நிலைநாட்டப் பெறவில்லை. ஏனெனில், உலகப் பொருள்கள் புலக்காட்சிக்கு அனுபவப்படுகின்றன. எனவே, காட்சிப் பொருளளவையைக் கொண்டு உலகைப் பொய்த் தோற்றம் உடையது என நிறுவ முடியாது. அடுத்து நிற்பது கருதலளவை. கருதலளவை என்ற அனுமானத்துக்கு மிக இன்றியமையாது வேண்டப்பெறுவது வியாப்தி என்ற உறுப்பே. என்றும் பிரிந்து நில்லாமை என்ற பொருள் தரும் வியாப்தியைக் கூட, காட்சியளவை மூலமாகத்தான் பெற வேண்டும். காட்சியளவையானது உலகம் உண்மையானது என்று முடித்துவிட்ட பிறகு, காட்சியளவையை அடிப்படையாகக் கொண்டு எழுகின்ற கருதலளவை—அனுமானம் தன்னுடைய அடிப்படையையே கேள்விக்குறியாக ஆக்க முடியாது.

(ii) உலகின் பொய்யாகத் தோற்றும் தன்மையை உரையளவை கொண்டும் நிலைநாட்ட முடியாது. அத்வைத வேதாந்திகள் சுருதி உரைகளை இருபகுதிகளாகப் பிரித்துள்ளார்கள். உலகப் படைப்பு முதலியவை பற்றிப் பேசுகிற, உலகம் உண்மையானது என்ற முற்கோளின் அடிப்படையில் உலகைப் பற்றிப் பேசுகிற சுருதி உரைகள் பொதுமையான கருத்தின் அடிப்படையில் செய்திகளைக் கூற முற்படும் சுருதி உரைகளாகும். அவைகளெல்லாம் நிறைவுறாத, சார்ந்து இயலுவதாகும் பயன்மதிப்பீட்டினையே உடையவை

களாகும். அவைகளையெல்லாம் புறங்காணச் செய்து மேலெழும் சுருதி உரைகளே உயர்ந்தவை. பிரமம் என்ற ஒன்றே உள்பொருள்; அது இரண்டாவதாக ஒரு பொருளை இல்லாதது என்றுற் போன்ற தத்துவக் கொள்கைகளையே வெளிப்படுத்தும் நோக்கமுடைய சுருதி உரைகளே முழுமையான பயன் மதிப்பீடுடையனவாகும். இவ்வகையில், இறுதி நிலையில், உலகம் உண்மையானது அன்று என்றே சுருதிகள் கூறுகின்றன. அத்வைத வேதாந்திகள் சுருதி உரைகளை-உபநிடதக் கூற்றுக்களை இவ்வாறு சார்புற்ற, நிறைவுறுத பயன்மதிப்பீடுடையவை என்றும் முழுமையான பயன்மதிப்பீடுடையவை என்றும் வேறுபடுத்துவது நேர்மைப்படுத்தும் செயலாக அமையாது என்று துவைத வேதாந்திகள் எதிர்வழக்குரையை எடுத்துரைக்கிறார்கள். உபநிடதங்கள் ஒருமைப்பாட்டியலான பயன் மதிப்பீட்டினை உட்கொண்ட அறிவுரைகளைக் கூறுவனவே. அவ்வறிவுரையானது புலன் அனுபவத்தின் பயன் மதிப்பீட்டினை மறுத்துக் கூறும் வகையில் அமையாது.

(iii) உலகத்தின் உண்மைத்தன்மையை அத்வைத வேதாந்திகள் ஏற்காமல் தள்ளி விடுவதற்கு, அவர்கள் ஓர் அளவை நெறியை உரைகல்லாக அமைத்துக் காட்டுகிறார்கள். முரணுமைநியதி என்ற அளவையியல் விதியை (incontradictability-abāḍhitatva) உரைகல்லாக அமைத்துக்கொண்டு, உலகமானது பன்மைநிலை அனுபவத்தை நமக்குத் தருகின்றது; அவ்வனுபவம் இருமையற்றதாகிய பிரம்ம அனுபவத்தால் மறுக்கப் பெற்று விடுகிறது. பிரம்மானுபவ நிலையில் உலக அனுபவம் பொய்யாய் மறைந்தொழிந்து விடுகின்ற காரணத்தால், எந்த அனுபவம் மறுக்கப் பெற்றதோ அது பொய் என்ற முரணுமை நியதியின் அடிப்படையில் உலகம் உண்மையானது அன்று என அத்வைத வேதாந்திகள் முடிவு செய்கின்றார்கள். துவைத வேதாந்திகள் முரணுமை நியதி என்ற அளவையியல் விதியை மறுக்கவில்லை, அதனைக் கையாளும் முறையை மறுக்கிறார்கள். உலகம் என்பது இப்போது நம்மால் அறியப் பெறும் உண்மை. பிரமம் என்பது இனிமேல் அறியப் பெற வேண்டிய ஒன்று. நம்மால் அறிந்த உண்மையை இனிமேல் அறியப் பெற வேண்டியதாக இருக்கும் ஒன்றால் பயன் மதிப்பீடு செய்தல் பொருந்தாது; இயலாதது என்பதே துவைத வேதாந்திகளின் மறுப்பு.

(iv) உலகம் உண்மையானது அன்று; ஏனெனில் அது கனவுக் காட்சி, மாயாஜாலக்காட்சி, பொய்த்தோற்றம் ஆகியவைகளை ஒத்த காட்சியையே நமக்குத் தருகிறது என்று அத்வைத வேதாந்திகள் கூறுகின்றார்கள். அவர்கள் எடுத்துக்காட்டும் ஒவ்வொன்றும் துவைத வேதாந்திகளால் கண்டிக்கப் பெறுகின்றது.

(a) அத்வைதிகளால் எடுத்துக்காட்டப்பெறும் 'கனவு' என்ற உவமையானது எந்த ஓர் உள்நோக்கத்தினைக் கொண்டு எடுத்துக் காட்டப்பெற்றதோ அதனை அவ்வுவமை முழுமையாகச் செய்து முடிக்கவில்லை. ஏனெனில், துவைத வேதாந்திகளின் வழக்குரை

யின்படி, கனவும் உண்மையே. கனவில் அனுபவிக்கப் பெறுகின்ற பொருள்கள் உண்மையானவைகளே. ஏனெனில், அவைகள் உண்மையிலேயே அனுபவிக்கப் பெறுகின்றன. மேலும், மனத்தில் அமைத்துக் கொடுக்கப்பெற்ற, வரம்புக்குட்பட்ட இடம், காலம் ஆகியவைகளைத் தமக்கே உரியனவாகப் பெற்றிருக்கின்றன. கனவு காணப்போகும் மனிதனின் மனத்தில் அமைந்துள்ள புலப்பதிவுகளை யும், அவைகளால் அம்மனிதன் பெற வேண்டிய நன்மைகளையும் அடிப்படையாகக் கொண்டு, அம்மனிதனைக் கனவை அனுபவிப்ப வனாக ஆக்கி, அவன்மனத்தில் கனவுக்குரிய அனுபவப் பொருட்கள் கடவுளால் படைக்கப் பெறுகின்றன. கனவு நிகழுங் காலத்து, கனவு அனுபவத்துக்கெனத் தனியாகப் படைக்கப்பெற்ற பொருள்கள் உலகிற்காணும் புறநிலைப் பொருள்களே எனத் தவறாக அறியப்பெறுகின்றன. இந்தவகையில் அமையும் ஒரே ஒரு பொய்மைக் கூறுதான் இங்கே உண்டு அதைத்தவிர, அறிவுக் குரியதாய் அமைந்த அறியப் பெறுகின்ற பொருள்கள் என்ற வகை யில் கனவுக் காலத்துப் பொருள்கள் பொய்மைப் பொருள்கள் அல்ல. இவ்வாறாக, கனவை உலகத்துக்கு ஒப்புமையாக்குவதன் மூலம் உலகம் பொய்ப்பொருள் என்று கூற முடியாது.

(b) ஈஸ்வரனுடைய மாயாஜால வித்தைக் காட்சியே உலகம் என்று சொல்ல முடியாது. ஏனெனில், மாயாஜால வித்தைக்காரன் தன்னால் காட்டப்பெறும் மாயாஜாலக் காட்சிக்குத் தானே சான்று என இருக்கமாட்டான். ஆனால், உலகத்துக்குக் கடவுள் எப்போதும் தன்னைச் சான்று என அமைத்துக் கொள்கிறார்.

(c) கிளிஞ்சல் வெள்ளியாகத் தோற்றுதல்போல இந்த உலகம் பொய்த்தோற்றமானது என ஒப்புமைப்படுத்திச் சொல்ல முடியாது. ஒரு பொய்த்தோற்றமானது அதற்கு முன்மாதிரியாக அமைந்த உண்மையின் இருப்பை முற்படுகருதுகோளாக அமைக்கிறது. எடுத்துக்காட்டு; உண்மையான வெள்ளி. இவ்வகையில், இந்த உலகம் பொய்த்தோற்றம் என்றால், வேறு ஒரு உலகம் இருக்க வேண்டும். அது உண்மை உலகமாக இருக்கப் பெற வேண்டும். அதனுடன் இணைந்து ஒன்றிய நிலையில் இவ்வுலகம் அமைய வேண்டும். இவ்வகையில், அத்வைத வேதாந்திகள் இவ்வுலகைப் பொய்த்தோற்றம் என்று காட்டுவதில் மிக்க அக்கறை உடையவர் களாக இருப்பின், அவர்கள் இதற்கு முன்மாதிரியான சார்புற்ற உண்மையான உலகம் ஒன்றை அனுமதிக்கவே வேண்டிவரும். ஏன் இல்லை? இல்லாதபோது, நம்மால் அனுபவிக்கப்பெறும் இவ் வுலகையே உண்மை உலகம் என அனுமதிப்பார்களாக.

**(ஆ) உலகின் உண்மைக்குக் காட்டப்பெறும் சான்றுகள் : ஏற்புடைய அறிவில் புலப்பட்டு நிற்றலாம் தன்மை, காலம் இடம் ஆகியவற்றுடன் தொடர்புடையதாக இருக்கும் தன்மை, செயற் பாட்டியலான திறமை எனப்பெறும் நடைமுறையில் பயன் தருதல் என்பவைகள் துவைத வேதாந்தக் கொள்கையின்படி, ஒரு**

பொருளின் உண்மைத் தன்மையை வரையறை செய்யும் எல்லைக் கோடுகளாம். நாம் காணும் பருப்பொருள் உலகமும் மேலே கூறப் பெற்ற இலக்கண வரையறைகளைக் கொண்டிருக்குங் காரணத்தினால், இந்த உலகம் உண்மையானது.

முதலாவதாக, எந்த ஒன்று ஏதேனும் ஒரு பிரமாணத்தின் மூலம்-ஏற்புடைய அறிவைப் பெறுதற்குரிய வழியின்மூலம் அறியப் பெறுகிறதோ அது உண்மைப் பொருளே. காட்சியளவையானது ஏற்புடைய அறிவைப் பெறுதற்குரிய வழியே. அதன் மூலம் இவ் வுலகு அறியப்பெறுகிறது. துவைத வேதாந்தக் கொள்கையின்படி, ஏற்புடைய அறிவைத் தருகின்ற எல்லா வாயில்களும்—பிரமாணங் களும் தத்தம் அமைப்புகளில் ஒத்த தகுதியுடையவைகளே. ஏனெனில், எல்லாப் பிரமாணங்களுமே, சான்று (Saksin) என நிற்கும், தவறுபடாத உயிரின் கூறு என்பதன் மூலமே செயற் படுத்தப் பெறுகின்றன. காட்சியளவையானது சுருதி எனப்பெறும் உரையளவையை நோக்க எந்த ஒரு வகையிலும் தாழ்ந்தது அன்று. புலன்களுக்குப் புலப்படும் அல்லது புலன்களின் நுகர்ச்சிக்குரிய தாகும் பொருள்களைப் பற்றியவரையில், காட்சியளவையானது, ஐயுற்று வினா எழுப்ப இயலாத அளவுக்கு, தலைமைத் தன்மையும் ஆளுமைத்தன்மையும் உடையதே; புலன் கடந்த பொருள் நிலை களைப் பொறுத்தவரையில் சுருதி அல்லது உரையளவை எத்தகைய தலைமைத் தன்மையையும் ஆளுமைத்தன்மையும் பெற்றிருக்கிறதோ அதேபோல. எனவே, காட்சியளவையின் உண்மைத் தன்மையை ஐயமுறுவதற்குரிய காரணம் ஏதும் இல்லை. எல்லா அறிவுக்கூறு களும்—அறிவும் தம்மளவில் உண்மையானவைகளே. அறிவு நிலை யில் அமையும் பிழைகள் புறநிலைக் காரணங்களின் வழியாக மட்டுமே அமைகின்றன.

காட்சிப் பொருளுண்மைக் கொள்கையாளர்கள் என்ற அடிப் படையில், சுருதிகளுக்கு விளக்கம் சொல்ல முற்படும்போது, காட்சியளவையின் முடிவுகளுடன் ஒத்து இசைந்து நிற்கும் முறையில் தான் சுருதிகளுக்குக்கூட விளக்கம் அமைக்க வேண்டும் என்று வற்புறுத்திக் கூறுவதன் மூலம், காட்சியளவைக்கென வரையறை செய்யப்பெற்ற சிறப்பிடம் அல்லது சிறப்புப்படி வரையில் கூட, துவைத வேதாந்திகள் சென்று நிற்கிறார்கள். உபநிடதங்களில் உலகப்படிமுறை வளர்ச்சியை விவரித்துக் கூறுகின்ற பகுதிகள் இருக்கின்றன. அவைகள் உலகத்தின் உண்மைத் தன்மையைப் புலப்படுத்துவன என்றே கொள்ளுதல் வேண்டும். ஏனெனில், உலகம் உண்மையானது இல்லை என்பதாயின், அதனுடைய படிநிலை வளர்ச்சியை எடுத்துக் கூறுதல் பொருளற்றது என்பதாகும். உயிரைப் பிரமத்துடன் ஒன்றென இணைத்து அதன் மூலம் உலகின் உண்மைத் தன்மையை மறுப்பதாக அமைந்துள்ள வேறு சில உப நிடத உரைகளும் இருக்கின்றன. முதன்மைச் சுருதி எனப்பெறும் தத்வமஸி (tatvamasi-that thou art) என்பதை எடுத்துக் காட்டாகக் கொள்ளலாம். மத்வரின் கருத்துப்படி, மேலே காட்டப்பெற்ற

உரைகள் உருவகப்படுத்திக் காட்டப்பெறுகிற முறையை மேற் கொண்டு கூறப்பெற்றவை என எடுத்துக் கொள்ளவேண்டும். அவைகளுங்கூட, பன்மை நிலையுடைய பொருள்களின் இணைப்பு ஒருமை எனநிற்கும் சடப் பொருளுலகம் சார்ந்த காட்சியளவையின் தீர்ப்புரைகளுக்கு முரண் உண்டாகாதவாறு அமைக்க வேண்டும். இவ்வகையில், காட்சியளவையியலான அறிவின் அனுபவப் பொரு ளாக அமைந்திருக்கும் இவ்வுலகம் உண்மையானதே.

**இரண்டாவதாக,** துவைத வேதாந்திகளின் கருத்துப்படி, எந்த ஒன்று காலத்தோடும் இடத்தோடும், வரம்புக்கு உட்பட்ட நிலையில் அமைந்திருந்தாலுங்கூட, தொடர்புற்றிருக்கிறதோ, அது உண்மை யானது என்றே மதிக்கப் பெறல் வேண்டும். உண்மைப் பொருள் என்பது என்றும் அழியாததாகவும் எல்லா இடங்களிலும் நிறைந்த தாகவும் இருக்க வேண்டும் என்ற அவசியம் இல்லை. வரம்புக்குட் பட்ட காலம், அவ்வாறே வரம்பிக்குட்பட்ட இடம் ஆகியவை களோடு தொடர்பு கொண்டிருந்தாலுங்கூட, அது உண்மைத் தன் மையுடையதே எடுத்துக்காட்டாக, முயற்கொம்பு என்றாற்போல, காலத்தோடும் இடத்தோடும் எந்த ஒரு சிறு அளவிலுங்கூட, தொடர்பு கொள்ளாத ஒன்றுதான் உள்பொருளாக அமையாது; இல் பொருளாகும். நம்மால் காணவும் நுகரவும் பெறமுடிந்ததாக உள்ள உலகத்தின் பொருட்கள் எப்போதும் அழியாதவை என்றோ எங்கும் நிறைந்தவை என்றோ கருதப்பெற இயலாதவை. அவை நிலைத்த வையோ நிறைந்தவையோ அல்ல; அழிபவை; தனிமங்களாக இருப்பவைகளே. ஆனல், அவைகள் அவைகளினுடைய உண் மைத் தன்மையிலிருந்து நீக்கப்பெற மாட்டா. பெரிதும், இவ்வுலகம் முழுமை என்றநிலையில் அழியாத ஒன்றே. ஏனெனில், மாற்றங்கள் நிகழ்ந்த போதிலும், மாற்றமுருத நிலையில் சடப்பொருள் என்னும் அந்நிலை என்றும் இருப்பதாக உள்ளதே.

**மூன்ருவதாக,** செயற்பாட்டியலில் பயன் தருதல் என்ற வகை யில் உள்பொருள் என்பது உண்மையாம் பண்புடையதாகக் கருதப் பெறுகிறது. எடுத்துக்காட்டாக, இல்பொருள்-பொய்யான வெள்ளி, எவ்வாருயினும், பயன் தருவது அன்று. ஆனல் உலகப் பொருட்கள், காட்சியளவைக்கு அனுபவம் ஆகின்றன. காலத்தோடும் இடத் தோடும் தொடர்புடையதாக உள்ளன, அவைகளே நம்முடைய செயற்பாடுகளுக்கெல்லாம் உரிய களத்தை அமைக்கின்றன. எனவே, காட்சிப்பொருளுலகம் உண்மையானது என்றே மதிக்கப் பெறல் வேண்டும். உலகம் உண்மைப் பொருள் அன்று என்பதா ளுல், அறஇயலுக்கு இடம் இல்லை என்பதாகவே முடியும். வேதத்தின் கரும காண்டப் பகுதி முழுவதும் பொருளற்றது என்ப தாக முடியும். மேலே கூறப்பெற்ற மூன்று உரைகளின் மூலம் உலகின் உண்மைத் தன்மையானது துவைத வேதாந்திகளால் நிலை நாட்டப் பெறுகிறது.

## II உலகத் தோற்றம்

(அ) பிரம்ம விவர்த்த வாத மறுப்பு: உலகத் தோற்றம் என்றால் என்ன? இத்தகைய வினாவானது உலகம் உண்மையானது என்பதை ஏற்றுக் கொள்ளும் தத்துவஞானப் பிரிவுகளுக்கு மட்டுமே பொருந்துவதாக அமையும் வினாவாகும். எப்பொருளும் கணந்தோறும் தோன்றியழியக் கூடியது என்ற கொள்கையுடைய பௌத்தத்துக்கு உலகம் உண்மைத் தன்மை உடையதன்று. எனவே, பௌத்தத்தைப் பொறுத்தவரையில் உலகத் தோற்றம் பற்றிய வினாவானது பொருளற்ற ஒன்றே. அத்வைத வேதாந்தத்துக்கு, உலகம் பிரமத்தினுடைய ஒரு பொய்யான தோற்றமே. ஆகையினால், அத்வைதம் உலகத் தோற்றம் பற்றிய சிக்கலை விவாதிப்பதில் அவ்வளவு அக்கறை கொள்வதில்லை. ஆயினும், அத்வைதம், தன்னுடைய தத்துவக் கொள்கைகளையும் அறவுரைகளையும் பிறருக்கு அறிமுகம் செய்யத் தொடங்கும் முறையில், உலகத் தோற்றத்தை இரண்டு நிலைகளில் பேசுகிறது. முதல் நிலையில், அது தற்காலிகமான தீர்வு முறை ஒன்றை பிரம்ம-பரிணாம-வாதம் என்ற பெயருடைய கொள்கையாக எடுத்துரைக்கிறது. வேதாந்தவியலான தத்துவப் பிரிவுகளில் பெரும்பாலானவை இக் கருத்தை ஏற்று ஆதரிக்கின்றன. பின்னர், இக்கொள்கையின் குறைபாடுகள் வெளிப்படுத்தப்பெறுதல் காரணமாக, அத்வைத வேதாந்தம், அக்கொள்கையைத் தாங்கி நிறுத்தத் துணை செய்யும் வகையில் பிரம்ம-விவர்த்த-வாதம் என்ற கொள்கையைக் கூறுகிறது. விவர்த்தம் என்பதற்குப் பொய்யான தோற்றம் என்பது பொருள். பொதுவாக விவர்த்தக் கொள்கையானது உலகம் உண்மையாகத் தோன்றுதல் செய்யவில்லை; வெறுமையான நிலையில் தோன்றுகிறது; எங்கிருந்தென்றால், வேறொன்றுமன்று; பிரமத்திடமிருந்தே. பொய்த் தோற்றத்துக்குக் காரணம் அறியாமை, (Avidya) வேறொருவகையில் மாயை என்பதாம்.

கீழேவரும் இரண்டு அடிப்படைக் காரணங்களைக் கொண்டு, துவைத வேதாந்தம், அத்வைத வேதாந்தத்தின் விவர்த்தவாதக் கொள்கையை, மறுக்கிறது.

(i) விவர்த்தவாதக் கொள்கை என்பது உலகத் தோற்றத்துக்குரிய ஒரு கொள்கையே அன்று; ஏனெனில், உலகம் உண்மையானது என்ற கருத்தை ஏற்ற பிறகுதான் அதன் தோற்றம் எவ்வாறு என்ற வினா எழும்; உலகம் உண்மையானது என்பதை ஏற்காத நிலையில், அத்வைத வேதாந்தம், அது எவ்வாறு தோற்றம் பெறுகிறது என்ற செய்தியை ஆராயவோ, அதற்காக ஒரு கொள்கையை அறிமுகம் செய்யவோ வேண்டிய அவசியம் இல்லை (ii) பிரமத்தின் உண்மைத் தன்மையானது அவித்யை என்பதால் மறைக்கப் பெறுவது எவ்வாறு என்பதை விளக்குவதில் சிக்கல் உண்டாகிறது. அவித்யையால் மறைக்கப் பெற்ற பின்னர் அமையும் வெற்றுத் தோற்றமே உலகம். எனவே, உலகத் தோற்றம் என்ற நிகழ்வுக்கு முன்னுள்ள நிகழ்வாகிய பிரமம் அவித்தையால் மறைக்கப்பெறுதல் என்பதை நன்றாக விளக்க வேண்டிய சிக்கல் இருக்கிறது.

(ஆ) பிரகிருதி-பரிணம-வாத-மறுப்பு : உலகம் உண்மை யானது என்பதை ஏற்கும் தத்துவஞானப்பிரிவுகளுள், சாருவாகம், ஜைனம், மீமாம்சை போன்ற தத்துவஞானப்பிரிவுகளின்படி, உலகம் தோற்றமோ முடிவோ உடையதன்று; அது தொடர்ந்து சென்று கொண்டேயிருக்கும் முறையை மேற்கொண்டது; அகநிலையில் சில மாற்றங்கள் இருப்பினும், தொடர்ந்து இருப்பதாகவே உலக அமைப்பு இருக்கிறது என்பதாம். ஆனல், குறிப்பிட்ட கால இடை வெளியை அடிப்படையாகக் கொண்டு, திரும்பத் திரும்ப நிகழ்த்தப் பெறுகிற தோற்றம் முடிவு ஆகியவைகளைக் கொண்டதே இவ்வுலகம் என்று உபநிடதங்கள் உலகைப் பற்றி எடுத்துரைக்கின்றன. சாங்கியத் தத்துவம் ஒரு குறிப்பிட்ட கால அளவை அடிப்படை யாகக் கொண்டு திரும்பத் திரும்ப நிகழ்த்தப்பெறும் நிகழ்ச்சி களாகிய தோற்றம், அழிவு ஆகியவைகளைக் கொண்டதே உலகம் என்ற கொள்கையை ஏற்கிறது. ஆனல், சாங்கியத் தத்துவக் கொள்கையினபடி, இந்நிகழ்வுகள் ஒருவகை உயர் பரம்பொருளின் செயற்பாட்டினல் இல்லாமல், நடைபெறுகின்றன என்பதே. உலகத் தோற்றம் ஒரே வகைக் காரணத்தை மட்டுமே கொண்டுள்ளது. அது முதற்காரணம் அல்லது மூலப் பொருட் காரணம் (Upādanakaraṇa) என்ற ஒன்றே. உலகிற்கு முதற் காரணம் தோற்றுவிக்கப்பெருத சடப்பொருளே (Prakṛti or Pradhana) இப்பிரகிருதியே பல்வேறு பொருளாக மாற்ற மடைகிறது. கடவுளோ அல்லது உயர்பரம் பொருளோ என்று சொல்லப்பெறும் எந்த ஒன்றினுடைய இடை யீட்டுச் செயல் இல்லாமலேயே, இம்மாற்றம் நடைபெறுகிறது. பொதுவாக, வேதாந்தத் தத்துவப்பிரிவுகள் எல்லாவற்றையும் போலவே, துவைத வேதாந்தமும் சாங்கியக் கொள்கையை மறுக் கிறது. இக்கருத்தானது தெய்வ நூல்களின் துணையைப் பெற வில்லை அல்லது தெய்வ நூல்களால் ஏற்றுக் கொள்ளப் பெருத கருத்து என்பது மட்டுமன்று; அறிவற்ற சடப்பொருள் அறிவுடைப் பொருளின் துணையோ அல்லது இடையீடுபட நின்று செயல்படுத்தப் பெறுவதோ இன்றி, தாமே பல்வேறு பொருள்களாக மாறுகிறது என்பது அறிவாராய்ச்சிக்கு இணைந்து நிற்கக் கூடியதாகவும் இல்லை. வேதாந்த அடிப்படையிலான எல்லாத் தத்துவ ஞானப் பிரிவுகளைப் போலவே, துவைத வேதாந்தமும், உலகிற்குக் கடவுள் நிமித்த காரணம் என்பதை ஏற்கிறது. அவரே அறிவற்ற சடப்பொருளை முதற்காரணமாக ஆக்கிப் பணிகொள்ள வல்லவர் என்பதை உடன் படுகிறது. இத்தகைய பொதுவான அறிவுரை உபநிடதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டதே. வேதாந்த இயலான தத்துவப் பிரிவுகள் தத்தமக்குள் அமைந்துள்ள அகநிலை வேறுபாடுகளெல் லாம் கடவுள் நிமித்த காரணம் என்பதற்கும், சடப்பொருள் முதற் காரணம் என்பதற்கும் இடை அமைந்த உறவினை அடிப்படை யாகக் கொண்டு எழுகின்ற வினவைப் பொறுத்தே அமைகின்றன.

(இ) பிரம்ம-பரிணம-வாத-மறுப்பு: பேதாபேதம் என்ற கொள்கையை உடன்படும் தத்துவக் கொள்கை போன்ற தத்துவப் பிரிவுகளின்படி, சடப்பொருள் (உயிருடன்) பிரமத்துடன் உள்

ளார்ந்த அல்லது மிக நெருக்கமான உறவினைப் பெற்றிருக்கின்றது. ஆகையினால் நிமித்தகாரணத்திலிருந்து முதற்காரணத்துக்கு எத்தகைய நேர்நிலை வேறுபாடும் இல்லை. இவ்வகையில், நிமித்த காரணமாக இருக்கிற பிரமமே முதற்காரணம் என வேறுபாடற்ற வகையில் மதிக்கப் பெறுவதாக அமைகிறது. இவ்வகையில் (Abhinna-nimitta-upādana-karana) பிரமப் பொருள் நிமித்த காரணம் என முதற்காரணம் என வேறுபட்டு நில்லாத பொருள் என்பதாகிறது. பிரமம் தானே தன்னிடத்திலிருந்தே உலகத்தை வெளிப்படுத்துகிறது என்று சொல்லப்பெறுகிறது. இக் கொள்கையே **பிரம்ம-பரிணும-வாதம்** எனப் பெறுகிறது.

பிரம்ம பரிணும வாதக் கொள்கையை எந்த வழியில் அமைக்கப் பெற்று, சரியானது என்று நிறுவுவதற்கேற்ப விளக்கம் கூறப் பெற்றுலும், உபநிடதங்களால் மிக உயர்ந்த முடிநிலைப்பொருள் என்று உபதேசிக்கப்பெற்ற பிரமத்தை மிகவும் இழிவு படுத்துகிறது இக் கொள்கை என்ற ஒருவகைப் பொதுமையான கருத்தை அடிப்படைக் காரணமாகக் காட்டி, இக் கொள்கையை-பிரம்ம-பரிணும வாதக் கொள்கையை மறுக்கிருர் மத்வர்.

(i) பிரமம் இவ்வுலகைத் தோற்றுவிப்பதற்கு மூலமாக இருந்த அகநிலைத் தூண்டுதல் எது? அத்தகைய தூண்டுதல் பிரமத்துக்கு அப்பால் உள்ள எந்த ஒரு பொருளிலிருந்தும் அதற்கு வந்திருக்க முடியாது. ஏனெனில், முதலில் இக்கொள்கை பிரமம் மட்டுமே முதலில் இருந்தது என்பதை முற்கோளாகக் கொள்கிறது. அடுத்த நிலையில், ஒருவகை வெளிப்புறத் தூண்டுதல் பிரமத்தை ஒரு சார்பு நிலைப் பொருள் என்ற நிலைக்குக் குறைப்படுத்தி நிறுத்துகிறது. பிரமம் தன்னுடைய சொந்த விருப்பின் வண்ணமே உலகமாகப் பரிணமித்திருக்கிறது என்று கொள்ளுதல் இயலாது. ஏனெனில், பிரமம் தூய நிறைவாம் தன்மையுடையது என்ற கொள்கைக்கும் தீமை அனைத்துக்கும் நிலைக்களமாக அமைந்த உலகமாக வெளிப்படுவதைத் தாமே (பிரமம்) தேர்ந்து செய்தது என்பதற்கும் பொருத்தமற்ற தன்மை இருப்பதாக அமையும்.

(ii) பிரமத்தின் ஒரு பகுதியா அல்லது பிரமம் முழுவதுமா உலகமாக மாற்றம் பெற்றது? பரிணுமம் அல்லது மாற்றம் ஒரு பகுதியை மட்டுமே உட்கொண்டது என்பதாக அமைத்துக் கொள்ள முடியாது. ஏனெனில், வேதாந்திகள் எல்லாராலும், பிரமம் பகுப்புக்கள் இல்லாதது, பிரிவு பெற்று நில்லாதது என ஏற்றுக் கொள்ளப் பெற்றுள்ளது. ஆனுல், பரிணுமம் அல்லது மாற்றம் பொருள் முழுவதையும் உட்கொண்டது என்றுல் உலகம் இருக்கின்ற காலம் வரையிலும் பிரமம் இல்லை; ஜீவர்கள் முத்தி பெற்ற பின்னர்த்தான் பிரமத்தைக் காணவோ, அறியவோ இயலும்.

(iii) மேலே கூறப்பெற்ற அளவையியலான சிக்கல்கள் ஒரு புறம் இருக்க, உபநிடதங்களில் உள்ள பல உரைகள் பிரமத்திடத்தில்

எந்த வகையிலும் மாறுதல் தன்மை இல்லை என அதனை வெளிப் படையாக மறுக்கும் முறையில், நிர்விகார (மாற்றமற்றது), அட்சர (அழியாதது), சுத்த (தூய்மையானது) என்ற உரைகளின் மூலம் பிரமம் விவரிக்கப் பெறுகிறது. மேலும், உபநிடதங்கள் சடப்பொருளை இன்னதெனத் தெளிவாக வரையறை செய்து கூறும் வகையில் அறி வற்றது (Acit); அது சித்தாகிய பிரமத்தினின்றும் வேறுபட்டது எனக் கூறுகிறது. ஆகையினால், அறிவற்ற உலகம் பிரமத்திடத்திருந்தே பரிணமித்தது என்று கொள்வது அறிவாராய்ச்சிக்குப் பொருந்துவ தன்று.

(ஈ) **பிரமம் நிமித்த காரணம் மட்டுமே:** மேலே கூறப்பெற்ற கார ணங்களினால், உலகிற்கு முதற்காரணமாக இருக்கும் தன்மையைப் பிரமத்தின் தன்மையாக அமைப்பதற்கு மத்வர் கொஞ்சமும் அசைந்து கொடுக்காமல் முழுமையாக எதிர்க்கிறார். இவ்வுலகிற்குப் பிரமம் தூய-களங்கமுறாத நிமித்தகாரணமாக மட்டுமே இருப்பதாக மதிக்கப்பெற வேண்டும்; பிரகிருதி-உலகிற்கு முதற்காரணமாக இருப்பது-பிரமத்திலிருந்து முற்றாக வேறுபட்டது. இந்நிலையில், வேதாந்தவியலான தத்துவக் கொள்கைகள் எல்லாவற்றுள்ளும், துவைதத்தின் உலகப்படைப்புக் கொள்கை தனிநிலை பெற்று நிற்கும் கொள்கையாகும். அது மட்டுமே, உலகிற்கு உரிய முதற்காரணத் தையும் நிமித்த காரணத்தையும் தெளிவாக வேறுபடுத்திக் காட்டு கிறது. இந்த ஒரு வகையில், நியாய-வைசேடிகத் தத்துவம் மேற் கொள்ளும் உலகத் தோற்றக் கொள்கையுடன் மேற்போக்கான ஒற்றுமையுற்று நிற்கிறது துவைத வேதாந்த உலகத் தோற்றக் கொள்கை. ஆனால், இரண்டு கொள்கைகளுக்கும் இடையில் முக்கிய வேறுபாட்டுக் கூறுகள் இருக்கின்றன.

(உ) **நையாயிகக் கொள்கையிலிருந்து வேறுபடுதல்:** (i) எண் ணற்ற அணுக்கள் உள்ளன என்றும் சடப்பொருளுலகினுடைய மூலம் அங்கேதான் தொடங்குகிறது என்றும் பரமாணுக்கள் எனப் பெறும் அணுக்களின் சேர்க்கைதான் உலகத்தோற்றத்தை உண் டாக்குகிறது என்றும் நியாய-வைசேடிகத் தத்துவக் கொள்கை விளக்கும்போது, துவைத வேதாந்தத்தின்படி, உலகிற்கு முதற் காரணம் என்பது ஒன்றாகத்தான் இருக்க வேண்டும், அவ்வகையில் பிரகிருதியே முதற்காரணம் என்று கூறுகிறது.

(ii) உலகத்தைத் தோற்றுவிப்பதில், நியாய-வைசேடிகம் கூறும் பரமாணுக்கள் தத்தம் இயல்புகளில் கடவுளுக்கு அப்பால் தனித்து நிற்கும் சார்பற்றவைகள். உலகத்தைத் தோற்றுவிக்கும் முறையைத் தொடங்கி வைப்பதற்காக மட்டுமே கடவுள் தேவைப்படுகிறார். ஆனால், இங்கே, துவைதத்தில், பிரகிருதி எனப்பெறும் சடப்பொருள் முதற்காரணமாக அமைய, அதன் ஒவ்வொரு நிலையிலும், உலக மாகப் பரிணமிக்கும்போது உண்டாகும் ஒவ்வொரு வளர்ச்சிநிலையி லும் அது கடவுளையே சார்ந்திருக்கிறது. கடவுளும் சடப்பொருளும் வேறானவைகளேயாயினும், சடப்பொருள்மேல் கடவுளுக்குரிய

கட்டுப்பாடு தொடர்ந்தும் நிலைத்தும் இருந்து வருகிறது. மேலும், சடப்பொருளில் உண்டாகும் எந்த ஒரு மாற்றமும் கடவுளின் விருப் பாற்றலினாலேயே ஊக்குவிக்கப் பெறுகிறது. துவைத வேதாந்தத்தில் பிரமம் உலகத்தைக் கடந்து நிற்பது என்பதுமட்டுமன்றி, அதனில் கலந்த நிலையிலுங்கூட இருக்கிறது என்ற கருத்தை நாம் நினைவிற் கொள்ளும் போது, கடவுள் சடப்பொருளை எவ்வாறு இயக்குகிறார் என்ற நிலை நன்கு அறியப் பெறுகிறது.

(iii) மூன்றாவது வேறுபாடானது முதற்காரணத்துக்கும் அதி லிருந்து தோற்றுவிக்கப்பெறும் பொருளுக்கும் அமைந்த உறவில் அமைகிறது. இந்த ஒரு தொடர்பின் அடிப்படையில், துவைத வேதாந்தக் கருத்தினை நியாயத்தத்துவக் கருத்தோடு மட்டுமல்லாமல், சாங்கியத் தத்துவக் கருத்தோடும் இணைத்துக் காணலாம். இங்கே ஒரு வினா இவ்வாறாக எழுப்பப் பெறலாம். காரியப் பொருளானது அதனுடைய முதற்காரணத்தில் அது தோற்றுவிக்கப் பெறுவதற்கு முன்னமேயே இருக்கிறதா? இல்லையா? இச்சிக்கலுக்குத் தீர்வு காணும் முறையில் எழுந்த முயற்சியின் விளைவாக வெளிப்பட்ட கொள்கையே காரணக் கொள்கை (karana-vada). இவ்வடிப்படை யில் முதன்மை பெற்ற கொள்கைகள் இரண்டு; ஒன்று நியாயத் தத்துவத்தாலும், மற்றொன்று சாங்கியத் தத்துவத்தாலும் புலப் படுத்தப்பெற்றன.

நியாயத் தத்துவத்தின்படி, காரியப்பொருள் அதாவது தோற்று விக்கப் பெற்ற பொருள் அது தோற்றுவிக்கப் பெறுதற்கு முன்னம் அதனுடைய முதற்காரணத்தில் இல்லை. இது **அசத்-காரிய-வாதம்** (asat-kārya--vada) என்று கூறப்பெறும். எந்த ஒன்று முன்னம் இல்லையோ, அதுவே, காரியப்பொருளாக இருத்தலைப்பெறத் தொடங்குகிறது. இக்கொள்கை **ஆரம்பவாதம்** (ārambha-vada) என்றும் கூறப்பெறும். காரியப்பொருள் அதாவது தோற்றுவிக்கப் பெற்ற பொருள் என்பது முழுக்க முழுக்க, புதியதாகத் தோற்று விக்கப் பெற்ற புதிய பொருளே. இங்கே ஏதோ ஒன்று, அதுவே காரணத்துடன் இணைக்கப் பெற்றதாகிறது.

சாங்கியத் தத்துவத்தின்படி, காரியப்பொருள் அதனுடைய வெளிப்படத் தோன்றாத - மறைந்து உள்ள நிலையில், அது வெளிப் படத் தோன்றும் முன்பேயே, அதனுடைய முதற்காரணத்தில் இருக் கிறது. இக்கொள்கையே சத்காரிய வாதம். எந்த ஒன்று முன்னமேயே தோற்றம் பெறாத நிலையில் இருந்ததோ, அதுவே வெளிப்படத் தோற்றம் பெறுகிறது என்பதே, காரணம் என்பதாம். முதற்காரணமானது காரியப் பொருளைத் தோற்றுவித்துக் கொடுப் பதற்காக மாற்றம் பெறுகிறது என்பதை இக்கொள்கை வெளிப் படுத்துகிறது. இதன் காரணமாக, சாங்கியக் கொள்கையானது பரிணாமக் கொள்கை என்று கூட, விளக்கப் பெறுகிறது.

துவைத வேதாந்திகளால் விளக்கப் பெறுகின்ற காரணக் கொள்கையானது, சத்காரியவாதமும் அசத் காரியவாதமும்

இணைந்த ஓர் இணைப்புக் கொள்கையாக அமைகிறது. அவ்வடிப் படையில், இது சத்-அசத்-காரிய-வாதம் என்ற பெயரைப் பெறு கிறது. காரியம் அதனுடைய முதற்காரணத்தில், உற்பத்தியாவதற்கு முன்னமேயே இருக்கிறது என்பதை ஒருவகையிலும், இல்லை என்பதை வேறொரு வகையிலும் ஏற்றுக் கொள்வதால் அப்பெயர் அமைந்தது. நியாயமும் சாங்கியமும் எந்த ஒரு கருத்தை உறுதி செய்து வலியுறுத்துகின்றனவோ அதைப் பொறுத்த வரையில் அவை களின் கொள்கை சரியே; ஆனால், அவை எந்த ஒன்றை மறுக் கின்றனவோ, அந்த மறுப்பைப் பொறுத்த வரையில் அவைகளின் கொள்கை தவறு. நியாயக் கொள்கையானது காரியம் என்ற ஒன்றில் 'புதுமை' என்ற ஒரு கூற்றினை வலியுறுத்துகிறது. காரிய மானது காரணத்திலிருந்து வேறுபடுதலே இல்லை என்பதானால், காரியம் என்றும் காரணம் என்றும் வேறுபடுத்திப் பேசவேண்டிய இடமே இல்லை என்பதாகும். ஆனால், நியாயத்தத்துவம் காரியம் காரணம் என்பவற்றுக்கிடையில் அமைந்த தொடர்பை அறுத்து விடுகின்ற எல்லை வரையில் கொண்டு போய் நிறுத்தி விடுகிறது. காரியம் என்பது காரணத்திலிருந்தும் வேறுபட்டது என்பது வடிவமைப்பு நிலையில் மட்டுமன்று. பொருள் நிலையிலுங்கூட வேறுபட்டதே என்பதை வலியுறுத்துவதாக அது அமைகிறது. நியாயத் தத்துவம் இவ்வாறு காரியத்துக்கும் காரணத்துக்கும் உள்ள வேறுபாட்டை மிக அழுத்தமாகவும் கண்டிப்பாகவும் கூறிய காரணத்தால், காரணக் கொள்கையே தள்ளப்பட்டு விட்டதாக அமைந்து விட்டது. சாங்கியம் குறிப்பிட்டுக் காட்டி, விமரிசிப்பது போல, எந்த ஒரு பொருளும் எந்த ஒரு பொருளையும் தோற்று விக்கலாம்; மணலுங்கூட எண்ணெயைத் தோற்றுவித்துவிட முடி யும் என்பதே நியாயக் கொள்கையால் விளைந்த பயனாகும். இதற்கு மாறாக, குறிப்பிட்ட காரியங்களுக்கெனக் குறிப்பிட்ட காரணங்கள் இருக்கவே செய்கின்றன என்பதைக் காண முடிகிறது. இக் கருத்தை வலியுறுத்தும் பணியில் ஈடுபட்டதே சாங்கியம். காரணம் காரியம் என்ற இரண்டற்கும் இடையே தொடர்புக் கூறு ஒன்று இருக்கிறது. இத்தொடர்புக் கூற்றினை எடுத்துக் கூறும் வகையிலேயே காரியம் முன்னமேயே காரணத்தில் இருக்கிறது என்று சாங்கியம் கூறியது. ஆனால், அது கூறிய முறையில், காரியம் அப்படியே காரணத்தில் இருக்கிறது என்பதை வலியுறுத்தியதாகவே அமைந்து விட்டது. அதாவது, காரியம் அதனுடைய காரணத்தில் இருக்கிறது என்பது பொருள் என்ற அடிப்படையோடு மட்டும் நில்லாமல் வடிவ அமைப்பிலும் இருக்கிறது என்பதாக அமைந்து விட்டது. எனவே, சாங்கியக் கொள்கைப்படி, காரியத்தில் புதுமைக் கூறு என ஏதும் இல்லை என்பதாயிற்று. நியாயத்தத்துவம் கூறியதில் பிழை நேர்ந்தது போன்றே, சாங்கியம் சொல்வதிலும், காரியத்தில் புதுமைக் கூறு என்பதாக ஏதும் இல்லை என்பதானால், ஒருவன் தனக்குப் பானை தேவையாகும் போது, அவன் ஓர் உருண்டைக் களிமண்ணையே உபயோகித்துக் கொள்ளலாம் என்ற முடிவே நமக்குக் கிடைக்கும் கருத்தாகும்.

மேலே எடுத்துக் காட்டப் பெற்ற ஒப்புமைக் கருத்துக் களிலிருந்து, துவைத வேதாந்தமானது நியாயம் சாங்கியம் ஆகிய தத்துவங்கள் கூறும் காரணக் கொள்கைகளின் குறைபாடுள்ள கூறுகளைத் தள்ளி விட்டுப் பயன் மதிப்பீட்டுக்குரிய கூறுகளை மட்டுமே மேற்கொண்டு, இரண்டையும் இணைத்து ஒரு முழுமை வாய்ந்த, மனநிறைவைத் தரக்கூடிய காரணக் கொள்கையை அமைக்க வேண்டும் என்ற முடிவுக்கு வந்தது. இக்கொள்கையை விளக்க முற்படும்போது, காரியம் என்பது காரணத்தில் பொருள் என்ற நிலையில் முன்னர் இருப்பதே; காரியத்தில் உள்ள தனிப்பட்ட வடிவமைப்பு முன்பேயே காரணத்தில் இல்லாதது, புதியது என விளக்கம் கூறுகிறது. மோதிரம் என்ற காரியப் பொருள் பொன் என்ற காரணத்தில் தன்னைப் புலப்படுத்திக் கொள்ளும் நிலையில் பொன்னுகவே இருந்தது. ஆனுல், மோதிர வடிவமைப்பு முன்னே இல்லாதது; புதியது. பொருள் (viśeṣya) ஒன்றே. ஆனுல், அதற்குப் புதிய வடிவமைப்பு அல்லது பண்புகள் (viśeṣa) தேவைப்படுகின்றன. (இங்கே, இவ்விளக்கத்தில் மட்டுமே விசேஷ (viśeṣa) என்பதற்குப் பொதுவாக மரபு வழியில் கொள்ளப்படும் உரையாகிய 'பண்பு' என்பதையே துவைதம் மேற்கொள்கிறது) பானையானது களி மண்ணை அடிப்படையாகக் கொண்டதே. ஆனுல், களிமண்ணின் பண்புகளுக்குப் பதிலாக, முன்னே களிமண்ணுக இருந்த போது இல்லாததாகிய பானையின் வடிவமைப்பு (viśeṣa) முதலிய புதிய கூறுகள் காரியமாகிய பானையில் அமைந்துள்ளன. களிமண் என்ற அதே பொருள் தான் இத்தகைய புதிய கூறுகளைக் கொண்டதாக மாற்றப் பெறுகிறது. இவ்வகையில் துவைத வேதாந்தத்தின், காரணக் கொள்கையானது 'குணப்பேறு' (viśeṣāpti - the acquisition of new traits) என்று கூறப் பெறுகிறது.

காரணம் என்ற கருத்தமைவினுடைய அடிப்படைத் தத்துவ இயல் சார்ந்த சிறப்பியற்குறிப்பானது உலகை முழுமையாக எடுத்து விளக்கும் போக்கிலேயே அமைந்துள்ளது. காரணக் கொள்கையைப் பலவற்ருேடும் இணைக்கும் வகையில், நியாயத் தத்துவம் உலகத்தை ஒட்டு மொத்தமாக, ஒரு புதிய அமைப்பு என்றே கருதுகிறது. சாங்கியம் மூலப் பொருளாகிய பிரகிருதியில் என்ன இருந்ததோ, அதுவே வெளிப்படத் தெரியுமாறு இருக்கிறது என்பதே உலகத் தோற்றத்தின் உட்கிடை எனக் கொள்கிறது. ஆனுல், துவைத வேதாந்தம் இரண்டற்கும் இடைப்பட்ட நிலையை மேற்கொள்கிறது. பல்வேறு வகையான பொருள்களைக் கொண்ட உலகம் பொருளாந் தன்மையில் (Substantially) முதற்காரணத்தில் இயைந்த அதே பொருள் தான். ஆனுல், எண்ணற்ற வடிவமைப்புக்கள் (viśeṣas), நம்மால் இவ்வுலகில் பல பொருட்களில் காணப் பெறும் வடிவ நிலைகள் முதற் காரணப் பொருளில் இயற்கையாக, அகனமர்ந்தன வாய நிலைகள் அல்ல. முதற்காரணப் பொருள் மேற்கொள்ளும் மாற்றத்தின் விளைவாக, சடப்பொருளில் அவைகள் புதியனவாக வருகின்றன. இவ்வகையில், உலகத்தின் தோற்ற முறையானது, 'குணப்பேறு' என்பதாக அமைகிறது. (Viśeṣāpti) ஆனுல்,

உலகத்துக்குரிய முதற்காரணப் பொருள் அறிவில்லாததே. ஆகையினால் இத்தகைய முறையானது அமைவதற்காகவே, எந்த ஒரு நிலையிலும் அது கடவுளைச் சார்ந்தே (Ādhina) இருக்கிறது. ஆகையினால் உலகத் தோற்ற முறையானது தன்னினும் வேறான ஒன்றை, நிமித்த காரணத்தை (கடவுள்)ப் பெற்றிருக்க வேண்டியதாகிறது. இத்தகைய ஒருதொடர்பின் அடிப்படையில், கடவுள் பரா (Parā) என்று குறிப்பிடப் பெறுகிறார். 'பரா' என்ற சொல் மற்றொன்று என்ற பொருளில் இங்கே எடுத்தாளப் பெறுகிறது. இவ்வாறாக, துவைத வேதாந்தத்தின் உலகப் படைப்புக் கொள்கையானது **பராதீன விசேஷாப்தி** (Parādhīna-viśeṣāpti) என்று குறிப்பிடப் பெறுகிறது. தனக்கு அயலான மற்றொரு பொருளை (உயர் பொருளை)ச் சார்ந்து நின்று புதிய குணங்களைப் பெறுதல் என்பது அத்தொடரின் விளக்கம். (பரா - பிற ஒரு பொருள், உயர் பொருள், **ஆதீன** - அதனைச் சார்ந்து நின்று; **விசேஷ** - புதிய குணங்களை - வடிவமைப்புக்களை; **ஆப்தி** - பெறுதல் [Parādhīna-viśeṣāpti - the acquisition of (new) characteristics (*viśeṣa*) which is dependent (adhīna) on the other one, or supreme being (Para)]

இரண்டாம் பகுதி

# செயல்முறைக் கொள்கைகள்

# அறிமுகம்

சமயம் என்பது விரிவான பொருளில் இச்சொல்லை நாம் காண முற்பட்டால், மனிதன் வாழமுற்பட்டபோது, இவ்வுலக வாழ்வு அவனுக்குப் புலப்படுத்திய எல்லா வகையான தடைகளிலிருந்தும் விடுதலை பெற வேண்டும் என்பதற்காக எழுப்பிய ஆய்வு அல்லது ஈடுபாடு என்பதைக் குறிக்கும். இத்தகைய நிலை அவனுக்குத் தோன்றியமைக்குக் காரணம் அவன் வாழ்வில் அவன் பெற்ற நிறை வின்மையே. அவன் மேற்கொண்ட ஆய்வுநிலை அல்லது ஈடுபாடு என்பது சில ஒழுங்கு முறைகளைக் கடைப்பிடித்து நடத்தல் என்பதையும் அத்தகைய ஒழுங்கு முறைகள் விடுதலையை அடைவிக்கும் என்ற நம்பிக்கையையும் கொண்டிருந்தது. இவ்வகையில், நம்பிக்கை, சிலநடைமுறைகள் என்பவைகளை எல்லைக் கோடுகளாகக் கொண்டதே சமயம் என்று கொள்ளலாம். சில சமய அமைப்புக்களில், விடுதலை கிடைத்தல் இயலும் என்பதில் நம்பிக்கையும் விடுதலைக்கென மேற்கொள்ளப்பெறும் பயிற்சிகளில் நலம் உண்டு என்ற நம்பிக்கையும் மிகவுயர் பரம்பொருள் ஒன்று விடுதலையை நமக்கு நல்கவல்லதாக இருக்கிறது என்பதை மையமாகக் கொண்டே அமைகின்றன. ஆனால், வேறுசில சமய அமைப்புக்கள் இருக்கின்றன; அவை மிகவுயர் பரம் பொருள் பற்றிய கருத்தில் தம்மை ஈடுபடுத்திக் கொள்ளாதவைகளாக இருக்கின்றன.

தத்துவஞானமானது முடிந்தநிலை உண்மைப் பொருளின் தன்மையும் அதனுடன் மனிதனுக்குள்ள உறவையும் பற்றிய வினு இயலான ஆய்வு முறையே. செயற்பாட்டு நிலையுடன் மிகவும் தொடர்பு கொண்டு விளங்கும் சமயத்தைப் போலல்லாமல், தத்துவஞானம் தானே தன்னளவில் ஓர் அறிவியலடிப்படையிலான வினுவியலாய்வே. ஆனுல், தத்துவஞானத்தை நோக்கிய அகநிலை ஆர்வமும் அவ்வாறே சமயநிலையை நோக்கிய அகநிலை ஆர்வமும் பெரும்பாலும் ஒரே தன்மையானவைகளே. அத்தகைய அகநிலை ஆர்வம் என்பது வாழ்வின் நிறைவின்மையே. துன்பங்களாகிய கட்டுக்களிலிருந்து விடுதலை பெற வேண்டும் என்பதைக் குறிக்கோளாகக் கொண்ட சமயத்தைப் போலவே தத்துவஞானமும் அதே குறிக்கோளை நோக்கித் திருப்பப் பெறுதலாகவே இருத்தல் இயற்கையானதே. உள்பொருளைப்பற்றிய அறிவியலடிப்படையான அறிவு-அது எவ்வாருக இருப்பினும்-அவ்வறிவு ஒருவனுக்குத் தேவையற்றதாக, துன்பம் தருவதாக இருப்பது எப்போதெனில், அவன் எந்த ஒன்றைக் குறிக்கோளாகக் கொண்டு அறிய முற்பட்டானே, எந்த

ஒரு குறிக்கோளை அடைவதற்காகச் சில நெறிமுறைகளைக் கடைப் பிடிக்க முற்பட்டானே, அந்த ஒரு குறிக்கோளின் இயல்பைப் பற்றிய ஏதோ ஒருவகை அகவிளக்கத்தைப் பெறுவதற்குக்கூட, அவனைத் தகுதியுடையதாக அந்த அறிவு அவனை ஆக்காத போது தான். தத்துவஞான வினாவியலாய்வு முறையானது தானே தனக்கு எல்லை அல்லது முடிவு எனத் தன்னை ஆக்கிக் கொள்ளாதபோது, அது விடுதலை என்ற குறிக்கோளை அடையத் துணை செய்கிறது. சமயத்தின் நன்மைக்காகவே, விடுதலைக்கும் அதனை அடைந்து துய்ப்பதற்குரிய வழிமுறைக்கும் உரிய உண்மையான மூலப்பொருள் எது என்பதை எடுத்துத் தெளிவாக விளக்கும் வகையில் தத்துவ ஞான ஆய்வியலறிவு சமயத்துக்கு ஒரு துணை எனத் தம்மை அமைத் துக்கொள்கிறது. இதுவே, இந்தியாவில், தத்துவஞானத்தின் தன்மை யும் செயற்பாட்டு முறையும் எனக் கருதப் பெறுகிறது. இந்தியத் தத்துவ ஞானத்தில் எந்த ஒரு பிரிவும் உள்பொருளின் தன்மையைக் கல்வியியலான கலந்துரையாடலுடன் நின்றுவிடுவதில் நிறைவு பெறு வதில்லை. ஆனால், மனிதன் தன்னுடைய கட்டுக்களிலிருந்து விடுதலை பெறுதலுக்குரிய அறிவைப்பற்றிய அகனமர் குறிப்பினை உள் ளீடாகக் கொண்டதே தத்துவஞானம். தத்துவஞானத்தின் வினா வியலாய்வானது விடுதலையையே முத்தியையே முடிந்தநிலைப் பய னாகக் கொள்கிறது. இவ்வகையில், தத்துவஞான ஆய்வியலானது தம் முடைய ஆய்வுப்பொருளாகிய அறிவாராய்ச்சியியல், அடிப்படைத் தத்துவ இயல் ஆகியவைகளிலிருந்து நீங்கி, சமயத்துக்கு நேர்த் தொடர்புடைய கருப்பொருள் அமைப்புக்களை உள்ளிட்ட அறிவுரை களை-செயற்பாட்டியலான அறிவுரைகளை உளங்கொள்ளும் பணியில் தம்மை இணைத்துக் கொள்கிறது. தத்துவஞானத்தின் இத்தகைய செயற்பாட்டியலான கூறுதான், எல்லாப் பிரிவுத் தத்துவ ஞானங் களிலும் இரண்டு பிரிவுகளாக அமைத்து விளக்கப் பெறுகின்றது. அவை (1) முத்தியை அடைவதற்கு மேற்கொள்ளப் பெற வேண்டிய வழிகள் பற்றிய ஒரு வினாவியலாய்வு முறை. (2) முத்தியின் தன்மையைப்பற்றிய ஒரு வினாவியலாய்வு முறை (Sādhana-vicāra and phala-vicāra) என்பன.

துவைத வேதாந்தத் தத்துவக் கொள்கையில் முத்தியும் அதை அடையும் வழியும் பற்றிய கருத்தமைவுகளைப் பற்றி அறிதற்கு நாம் இப்பொழுது செல்லலாம்.

# 5. கட்டு

உயிரானது அதனுடைய உண்மை இயல்பில் குற்றமற்ற ஆனந்தத்தைப் பெற்றிருக்கிறது. அந்த ஆனந்தம் உயிரின் முத்தி நிலையில் முழுமையாக வெளிப்படுகிறது. உயிரானது துன்பத்தை அனுபவிக்கும் போது, அது கட்டு நிலையில் இருப்பதாகச் சொல்லப் பெறுகிறது. உயிரால் துன்பம் அனுபவிக்கப் பெறும் போது, அதனுடைய கட்டு அல்லது பந்தம் உண்மையானதே. ஆனால், அது உயிரின் தன்மை என அதனிடம் இருப்பதாகக் கொள்ளுதல் இல்லை. கட்டு என்பது வெளியிலிருந்தே வருகிறது.

துன்பத்திற்கு அல்லது கட்டுக்கு உரிய காரணம் என்ன? துன்பத்திற்கு அடிப்படையான நேர்க்காரணம் உயிரின் அறியாமையே. (Avidya or ajñāna) உயிரானது அதற்குக் கடவுளுடன் உள்ள தொடர்பு பற்றிய நிலையில் அறியாமை உடையதாக இருக்கிறது. பிரமம் மட்டுமே சார்பற்ற உள்பொருள். உயிரானது தன்னுடைய இருப்புடைமை, அறிவு, செயல் ஆகிய எல்லாவற்றுலும் பிரமத்தைச் சார்ந்தே இருக்கிறது. இத்தகைய உண்மை அறியாத நிலையில் உள்ள அறியாமையே, உயிரைக் கட்டுக்குள் கொண்டு போய்ச் சேர்க்கிறது. இவ்வகையில், துவைத வேதாந்தத்தின் பாசம் அல்லது கட்டு என்பது பற்றிய கொள்கை (Svabhava-ajñāna-vada) தன் தன்மை அறியாமைக் கொள்கை என்பதாக விளக்கப் பெறுகிறது. பிரமம் என்ற ஒன்றே சார்பற்ற தனிநிலைப் பொருள், ஏனைய எல்லாம் முழுக்க முழுக்க அதனைச் சார்ந்தனவே என்ற உண்மைத் தன்மையை மறந்த நிலையில் அமைந்த உயிரின் அறியாமையே கட்டுக்கு - பாசத்துக்கு உரிய காரணம் என்பதைக் குறிப்பதே அக் கொள்கை.

அவித்தை அல்லது அஞ்ஞானம் எவ்வாறு கட்டு அல்லது பாசத்தை உண்டாக்குகிறது? உயிரானது அறியாமையினுல் தன்னுடைய அறியும் ஆற்றல், செயல்படும் ஆற்றல், துய்க்கும் ஆற்றல் ஆகியவைகள் கடவுளிடமிருந்தே பெறப் படுகின்றன என்பதை மறக்கிறது; மேலும், அவை தன்னிடமிருந்தே தோற்றுவிக்கப் பெறுகின்றன என்று கற்பனை செய்து கொள்ளுகின்றது. அவைகளெல்லாம் தன்னுடைய, தனக்கேயுரிய உடைமைகள் என்றும் அவைகள் தன்னுடைய கட்டுப்பாட்டுக்குள்ளேயே அடங்கிச் செயல்பட வேண்டியவை என்றும் உயிர் அவைகளைப் பற்றி எண்ணுகிறது. தான் ஒரு சார்பற்ற நிலையில் தனித்து நிற்கும்

தனிநிலைப் பொருள் என்ற தவறான கருத்து அல்லது தன்னையே தான் ஏமாற்றிக் கொள்ளுதல் (abhimana) என்பது உயிரை ஒரு சுருங்கிய ஆளுமைக்கும்; பருவுடம்பே (உயிர்)தான் என்ற தவறான ஒற்றுமைக் கருத்துக்கும் கொண்டு போய்ச் சேர்க்கிறது. இவ்வாறாக, உயிரானது தன்னை உடலோடு, இணைந்து வாழும் நிலையில், இணைத்துக் கொள்வதால், அது துன்பங்களை ஏற்று அனுபவிக்கும் கருத்தாவாக அமைந்து விடுகிறது.

அறியாமை இரு கூறுகளைக் கொண்டது. கடவுளைச் சார்ந்து நிற்க வேண்டிய சார்புப் பொருளே உயிர் என்ற உயிரின் தன்மையை மறைக்கின்ற அறியாமைக் கூறு ஒரு வகை. இது jivācchādika எனப் பெறும். கடவுள் என்ற ஒன்றே சார்பற்று நிற்கும் தனிநிலைப் பொருள் என்பதாகிய பரமாத்மாவின் இயற்கைத் தன்மையை மறைக்கின்ற அறியாமைக் கூறு மற்றொரு வகை. இது Paramacchādika எனப் பெறும்.

தானே ஒளிரும் பொருள் என்றும் தானே அறியும் பொருள் என்றும் சொல்லப்படுகிற உயிரானது எவ்வாறு அறியாமையுடையதாக அமைகிறது? உயிரினுடைய அறியாமைக்குக் கடவுள்தான் பொறுப்பாளியாகிறார் என்ற ஒரு விடைதான் அறியப் பெறக் கூடியதாக இருக்கிறது. முடிவிலாற்றலுடைய கடவுளின் மறைப்பாற்றல்தான், தானே தன்னை விளக்கம் செய்து கொள்ளும் உயிரின் தன்மையை மறைக்கிறது. கடவுள் தம்முடைய அறியொணாப் பேராற்றலாகிய மாயையின் மூலமாக உயிர் ஏமாற்றப் பெற்று விடுகிறது. இவ்வாறு, அறியாமையை உண்டாக்கும் காரணமாக இருத்தலால், கடவுளே உயிரின் கட்டுக்கு முடிநிலை - இறுதிக் காரணமாக அமைகிறார். அதனால், கடவுள் உயிர்களையெல்லாம் ஒரு குறிப்பிட்ட கால அளவையில் அறியாமையில் தள்ளிவிட்டார் என்பதாகக் கருதுதல் கூடாது. கடவுளே உயிர்களின் அறியாமைக்குரிய முடிநிலைக் காரணமாகிறார் என்று கடவுளை விரித்துரைப்பதன் கருத்து யாதெனில், உயிர்களுடன் அறியாமையின் இணைப்பு உண்டாதல் என்பது அவருடைய இன்பத்தாலும் விருப்பத்தாலும் அமைவதே எனக் கொள்ளுதல் வேண்டும். இவ்வகையில், அறியாமை அதன் விளைவாகிய கட்டு எனப் பெறுபவை எல்லாம் குறிப்பிட்ட ஒரு காலத்திலிருந்து தோற்றம் பெற்றவை அல்ல.

மேலே கூறப் பெற்றவைகளிலிருந்து கடவுள் ஒரு கொடுமைக்காரன் என்ற கருத்துத் தோற்றம் பெறலாம். ஆனால், அவன் கொடுமைக்காரனல்லன். அவன் ஒரு முழுமையான அருளாளன். கட்டுக்குக் காரணமாகும் அவனே விடுதலையையும் அமைக்கிறான். அவனுடைய மாயையானதுகட்டுக்குத் தூண்டுமானால், அவனுடைய அருளானது விடுதலையை வழங்கி விடுகிறது. ஆனால், உயிரானது கட்டு என்பதால் அமையும் தடைகளின் ஆதிக்கத்தில்தான் கடவுளின் அருளை உண்மையாகத் தன்னுடையதாக்கிக் கொள்ள

முடியும். நாம் காணும் இப் பருப்பொருளுலகமானது உயிர்களி னுடைய பாசம் அல்லது கட்டானது செயல்படும் ஒரு எல்லை என்பது மட்டுமன்று; உயிர்களின் விடுதலைக்காக அவைகள் ஆன்மீகப் பயிற்சியை மேற்கொள்ளக்கூடிய இடமாகவும் இவ்வுலகம் அமைந்திருக்கிறது. உயிர்களை அவைகளினுடைய வினைகளின் அடிப்படையில் செயல் புரிய வைத்து, அதன் மூலம் உயிர்களுக்குத் துணையாக நின்று அவைகளைக் காப்பாற்றுவது என்பதைத் தவிர, உலகத்தைப் படைப்பதில் அவனுக்கேயுரிய குறிக்கோளாக வேறு எதுவும் இல்லை. கடவுளையே சார்ந்திருப்பது உயிர் என்பதை உணராமை என்ற அஞ்ஞானம் அல்லது அறியா மையே உயிரின் கட்டுக்கு உரிய காரணம். ஆகையால் கடவுளையே சார்ந்திருப்பது உயிர் என்ற ஞானமே விடுதலைக்குரிய ஒரே அடிப்படைக் காரணம் ஆகும். வினைகளைச் செய்தல், பக்தி செய்தல் என்பவை மூலமாக உயிரானது தானே தூய்மை பெறு கிறது. பின்னர் அறிவுக் கொடையை அது ஏற்றுக் கொள்கிறது. ஞானமானது உயிரை அருள் பெறுதற்கு உரிமையுடையதாக ஆக்கு கிறது. ஏனெனில், அருள் மட்டுமே உயிரை விடுதலை பெற வைக்கும். இவ்வாறாக, கடவுளே உயிரினுடைய கட்டுக்கும் விடுதலைக்கும் உரிய முடிநிலை - இறுதிக் காரணமாக அமைகிறான். இவ்வகையில், அவன் விருப்பம் வினாக்களுக்கு அப்பாற்பட்டது.

இங்கே எடுத்துக் கொண்ட இக்கருத்தின் அடிப்படையில் துவைதமும் அத்வைதமும் மாறுபடுதற்குரிய சில குறிப்புக்கள் இங்கே சுட்டி அமைக்கப் பெறலாம்.

(1) கட்டு, விடுதலை என்ற சொற்கள் உயிரைச் சார்ந்த நிலையி லேயே பொருள் தருவன. அத்வைதத்தில் தனி உயிர் என்ற கருத் தானது, பிரமத்துக்கு வேறான ஒரு பொருள் என்ற அடிப்படையில், உண்மையானதன்று. ஏனெனில், பிரமம் மட்டுமே ஓர் உள் பொருள். இவ்வகையில், கட்டும் விடுதலையுங்கூட உண்மை யானவை அல்ல. துவைதத்தில், உயிரானது பிரமத்துக்கு அயலாக இருப்புக் கொண்டுள்ள ஒரு தனிப்பொருள்; ஆகையினால், அதனுடைய கட்டும், விடுதலையும்கூட உண்மையானவைகளே.

(2) அத்வைதிகளுக்கு உள்பொருள் என்பது என்றும் அழியாத நித்தியப்பொருள். அது காலத்தின் முப்பெரும் பிரிவுகளாகிய இறப்பு, நிகழ்வு, எதிர்வு என்பவைகளுள் எந்த ஒன்றாலும் மறுக்கப் பெறாதது. எனவே, துவைத வேதாந்திகள் கொள்வது போல, கட்டு என்பது உண்மையானால், அது எக்காலத்திலும் முடிவைப் பெற முடியாது என்று அத்வைத வேதாந்திகள் வழக்குரை எழுப்புகிறார்கள். இவ்வகையில், உயிர்கள் எக்காலத்தும் கட்டிலேயே இருக்கப் பெறும்; விடுதலை என்பதே அடையப் பெற இயலாததாகும். இவ் வினாவுக்கு, எந்த ஒன்று உண்மையானதோ அது என்றும் அழியாத நித்தியப் பொருளாக இருக்க வேண்டும் என்ற நியதி இல்லை என்பதே துவைத வேதாந்திகளின் பதிலுரையாக அமைகிறது. ஒரு

குறிப்பிட்ட எல்லைக்குட்படுத்தப் பெற்ற பொருளுங்கூட உண்மைப் பொருளே. ஆகையினால், கட்டு என்பது உண்மை என்பதும் அதே சமயத்தில் அதற்கு முடிவு உண்டு என்பதும் பொருந்தாதவைகள் அல்ல.

(3) அத்வைதம், துவைதம் என்ற இரண்டு கொள்கைகளின் படி, அறியாமை என்பதே கட்டுக்கு உரிய காரணம். ஆனால், அறியாமையின் தகுதி பற்றிய நிலையும் அறியாமையின் உள்ளார்ந்த பண்பும் இரண்டு கொள்கைகளிலும் வேறுபடுகின்றன. அத்வைதத்தில், அறியாமை என்பது உண்மைப் பொருள் அன்று; அது பிரமத்துடன் உயிருக்குள்ள ஒற்றுமையை அடிப்படையாகக் கொண்டது. துவைதத்தில், அறியாமை என்பது உண்மைப் பொருள்; அது கடவுளிடம் உயிரின் சார்புத் தன்மையைப் பற்றியது.

(4) அவித்தையைத் தாங்கியிருக்கும் பொருள் பற்றி அத்வைதத்துக்கு எதிராகத் துவைத வேதாந்திகள் மறுப்புரைகளை எழுப்பியிருக்கிறார்கள். அத்வைதக் கொள்கையின்படி, அவித்தை யாரை அல்லது எதைப்பற்றி நிற்கிறது? இது துவைதத்தின் வினா. அது உயிரைப் பற்றி நிற்பதன்று; ஏனெனில், உயிரே அவித்தையினால் உண்டாக்கப் பெற்றதே. அது பிரமத்தைப் பற்றியிருக்கவும் முடியாது. ஏனெனில், பிரமம் தூய அறிவாக உள்ளது. இத்தகைய வினா அனுமதிக்கப் பெற இயலாத ஒன்று என்ற அடிப்படையில் அதைத் தள்ளி விடுவதற்காக, அவித்தையே உள்பொருளன்று என்று கொள்வதே அவ்வினாவைத் திறமையாகத் தவிர்க்கும் செயல் ஆகிறது. ஆனால், துவைதத்தில் உள்ள அவித்தைக் கொள்கையானது உயிரே - ஜீவனே அவித்தையைத் தாங்கும் பொருள் எனக் கொள்வதில் எவ்வகைத் தடையையும் எழுப்பவில்லை.

# 6. விடுதலைக்குரிய வழிமுறைகள்

(The means to release)

**(அ) திருவருள் (Grace-Prasāda) விடுதலைக்குரிய முடிநிலைக் காரணம்**

உயிரினுடைய கட்டுக்குப் பிரமமே முடிந்த நிலைக் காரணமாக அமைகிறது. பிரமத்தினுடைய அளப்பரிய ஆற்றல் எனப் பெறும் மாயையானது உயிரை அறியாமையுடையதாக ஆக்க, அந்த அறியாமையானது கடவுளுடன் உயிருக்குள்ள உண்மை உறவை மறைக்க, இவ்வாருகக் கட்டுக்குக் காரணமாகிறது. இந்நிலையில் கடவுள் மட்டுமே, கட்டிலிருந்து மீளும் விடுதலையை அளிக்க வல்லவராகிருர். உயிருக்கு விடுதலையை வழங்கும் கடவுட் கூறு தான் அருள் (Prasāda). உயிரானது தன்னுடைய முயற்சியால் நேரே விடுதலையை அடைய முடியாது. முதலாம் படிநிலையாக, கடவுளின் அருளைப் பெறுதற்காக, உயிர்களுக்குச் சில ஆன்மீகப் பயிற்சிகள் வரையறுக்கப் பெறுகின்றன. அத்தகைய ஆன்மீகப் பயிற்சிகள் கடவுளின் அருளைப் பெறுதற்குத் துணையாக - கருவியாக இருப்பதன் மூலம் உயிர்களை முத்தியிற் செலுத்தும்.

**(ஆ) ஞானம் - விடுதலை பெறுதற்குரிய ஈற்றுக்கு முன்னமை காரணம்**

உயிரானது பந்தத்தில் - கட்டில் இருப்பதற்குரிய நேர்க் காரணம் கடவுள் ஒருவரே சார்பற்ற தனிப்பொருள் என்ற கடவுளின் உண்மையான இயல்பை உயிரானது அறியாமையே.

விடுதலை பெறுதற்குரிய சிறந்த ஒரு தகுதியெனப் பெறும் ஞானத்தின் தோற்றமும் கூட, கடவுளின் அருளையே சார்ந்திருக்கிறது எனவும் அது மேலும் விளக்கம் செய்யப் பெறலாம். ஞானம் என இங்கே குறிக்கப் பெறுவது, நூல்களின் மூலமாகவோ அல்லது பிற மனிதர்கள் மூலமாகவோ அடையப் பெறுகின்ற வழிநிலை அறிவு (parokṣajñāna) அன்று; ஆனல், கடவுளின் நேர்க்காட்சி ஞானம் ஆகும். அது நேர்க்காட்சி ஞானம் (aparokṣa-jñāna) எனப்பெறும். உயிரானது எந்த அளவுக்கு எத்தகைய வழிகளின் மூலமோ, எவ்வளவு அதிக முயற்சியை மேற்கொள்வதன் மூலமோ, அத்தகைய கடவுட் காட்சியைப் பெறுதல் என்பது, கடவுள் தானே தன்னை அவ்வாறு வெளிப்படுத்தத் தேர்ந்து கொண்டாலன்றி, முடியாது. இவ்வகையில், அந்த அறிவே கடவுளின் ஒரு கொடை, கடவுளின்

அருள் விளைவித்த விளைவு. நாம் இதனைப் பின்னர், மிகவும் விரிவான நிலையில் விளக்கம் பெற வைக்கலாம்.

(இ) ஞானத்தை அடைவிக்கும் படிநிலைகள்

உயிரானது மேலே கூறப்பெற்ற ஞானத்தை அடைவதற்குத் தானே தன்னைத் தகுதியுடையதாக ஆக்கிக் கொள்ளவில்லையானால், நேர்க்காட்சி ஞானம் என்ற கடவுட் கொடையை ஏற்க இயலாது. ஆகையால், நேர்க்காட்சி ஞானம், உயிரை அந்நிலைக்குத் தயாராக ஆக்கும் வகையில், ஒரு நீண்ட ஆன்மீகப் பயிற்சித் திட்டத்தை முற்படு கருதுகோளாக அமைக்கிறது. இத்தகைய பயிற்சித் திட்டத்தின் மிக முக்கியக் கூறு பக்தியே. அதன் மூலமே, கடவுள் அவருடைய அருளை வழங்குவதற்கு அசைக்கப் பெறுகிறார்.

(1) **வைராக்கியம் - ஆசையறுதல்:** ஆன்மீக முன்னேற்றத்திற்குரிய முதன்மைத் தடையாக இருப்பது உலகியலின்பங்களை உள்ளீடாகக் கொண்ட ஆசையே. ஒருவன் தான் தனிநிலைத் தன்மையுடைய சார்பற்ற பொருள் என்ற தவறான எண்ணத்தினால் தோன்றுவது அது. ஆகையினால், முத்திநிலைக்குரிய மூதற்படியானது பற்றற்ற நிலையில் இருக்கத் தம்மைப் பழக்கிக் கொள்வதே. அதுவே வைராக்கியம். ஒருவன் வாழ்க்கையின் மிக அழுக்குப் பகுதியை நினைக்கும் போதுதான் பற்றற்ற நிலையுணர்ச்சியே தோன்றுகிறது. உண்மையில், அதுதான் உலகத்தில் தீமையின் புலப்பாட்டுத் தன்மையின் குறிப்பாக இருக்கிறது ஆகவே, உலகத்தின் மேலுள்ள உயிரின் பற்றுணர்ச்சியைத் தாழ்நிலைக்குக் கொண்டு வரும் வகையில் பணியாற்றுகிறது. மேலும், விடுதலைக்குரிய விருப்பத்தை உயிரில் தோற்றுவிப்பதும் அதுவே. தெய்வத நூல்களும் பிறப் பிறப்புச் சுழற்சியால் உண்டாகும் துன்பத்தை வலியுறுத்துவதன் மூலம் பற்றற்ற தன்மை உண்டாதற்குத் துணை செய்கின்றன.

(2) **மகாத்மிய ஞானம் - கடவுளின் பெருமை பற்றிய அறிவு:** விடுதலை பெறுதற்குரிய தேவைகளில் பற்றறுதல் என்பது எதிர்மறை நிலையிலமைந்தது. நம்மை உலகத்திலிருந்து திருப்புவதற்குரியது. உடன்பாட்டு நிலையில், இந்த உயிரானது முழுக்க முழுக்கக் கடவுளை நோக்கி - அவரே விடுதலைக்குரிய காரணம் என்றும் விடுதலையின் உள்ளார்ந்த நிலையாக இருப்பவரும் அவரே என்றும் எண்ணும் வகையில் கடவுளை நோக்கித் திரும்புதல் வேண்டும். அதற்காக ஒருவன் தெய்வத நூல்களை விரிவாகப் படித்தல், சிறப்பாக ஸ்மிருதி நூல்களைப் படித்தல் மூலம் கடவுளின் பெருமையை உணர்த்தும் அறிவைப் பெற வேண்டும்.

(3) **பக்தி:** ஒருவன் இறைவனுடைய பெருமையைப் பற்றிக் கேட்கிறான் என்பதானால், கடவுளை நோக்கிய பக்தியானது அவனுடைய உள்ளத்தில் இயல்பிலேயே பெருகி வளரும். உண்மைப் பக்தியானது தன்னிலை ஆசைகள் அல்லது உலகியல் உட்கிடைகள் என்பவைகளால் கலக்கப் பெறாதது. ஒருவன்

உலகியலான ஆசைகளை நிறைவு செய்வதற்கு உரிய வழியாகக் கடவுள் வழிபாட்டைக் கொள்வதற்கு மாறாக, கடவுளை வழிபடுதல் என்பதே அவனுடைய முடிந்தநிலை எனக் கருதி இறைவனை வழி படும் தகுதி பெற வேண்டும்; அதாவது இறைவனை உண்மையியல் பில் உணர்ந்து துய்ப்பதற்காகவே வழிபாடு செய்ய வேண்டும் என்ற நினைப்பில் அவன் வழிபாடு அமையும். மேலும், உண்மையான பக்தி என்பது அதற்குரிய தடைகள் எவையும் இல்லாத போது, ஏதோ ஒரு சூழலில், தானே தன்னைத் தோற்றுவித்துக் கொள்வ தன்று; கடவுளை நோக்கித் தொடர்ந்தும் விடாமுயற்சியுடனும் செலுத்தப் பெறும் அன்பாகும். எவ்வளவு தடைகளிருந்த போதிலும் அசைக்கப் பெறாத ஒன்றாகும். ஜெயதீர்த்தர் பக்தியைக் கீழ்க் கண்டவாறு விளக்குகிறார்: "கடவுளிடத்து இடையறவுபடாத அன்பின் பொழிவே கடவுட் பக்தி. எண்ணிலடங்காத, முடிவு பெறாத, குறைவிலாத நற்பண்புகளின் இருப்பிடம் இறைவன் என்னும் நம்பிக்கையால், கடவுளை நோக்கிச் செலுத்தப் பெறுவதே பக்தி. அப்பண்புகள் நம் அன்பைக் காட்டிலும் பன்மடங்கு நிறைவுடையன. நாம் எண்ணும் பல நற்பண்புகளின் கூட்டுத் தொகையைக் காட்டிலும் பெரியன. அப் பண்புகள் எத்துணைத் தடைகள் வரினும் தளராது நிற்பன" என்பதாம்.

உண்மைப் பக்தியின் பண்புகள் இவ்வாறு உட்கிடையின் தூய்மையையும் ஒருமையுணர்வினையும் கொண்டவைகளாக இருக் கின்றன. (Suddha-bhava and ekanta-bhava) பக்தியானது இத்தகைய பண்புகளின் தேவையை அமைத்துக் கொள்ள வேண்டும் என்றால், ஒரு வகையில், அது உலகை நோக்கிய உட் கிடையிலிருந்து விடுபட்டதாக இருக்க வேண்டும். மற்றொரு வகை யில், அது ஒருவனுக்குக் கடவுளுடைய உண்மை உறவினைப் பற்றி அறிவால் ஊக்குவிக்கப் பெற்றதாக இருக்க வேண்டும். பக்தியை வெற்றியுறப் பயிற்சி செய்தல், பக்தியோகம் எனப் பெயர் பெறும் நிலையில், வேறு இரண்டு ஒழுக்கநிலைப் பயிற்சிகளையும் - ஒழுக்க இயலானது ஒன்று, அறிவியலானது ஏனையது-தன்னுடன் இணைத்துக் கொள்கிறது.

(4) நிஷ்காம கர்மா - உணர்ச்சியொடு படாத செயல்: நிஷ்காமகர்மா என்ற இப்பயிற்சியின் உட்கோளானது பக்திக்கு ஒழுக்க வியலான அடிப்படையைப் பக்குவப்படுத்தி அமைத்தல் என்பதே.

ஒழுக்கவியற் பயிற்சியானது அதனுடைய அடிப்படை நியதி யின்படி, ஒருவன் எல்லாத் தீமைச் செயல்களையும் நீக்கி விட்டு, நன்மைச் செயல்களையே செய்தல் வேண்டும் என்பதைப் புலப் படுத்துகிறது. ஆனால், நல்ல செயல்களையுங்கூட, அவைகளின் மூலமாகக் கிடைக்கும் உலகியலான இன்பங்களைப் பெறுதல் என்பது பற்றிய எண்ணமே இல்லாமல் செய்யப் பெற வேண்டும். எந்த ஒரு நற்செயலும் தன்னுடன் நற்பெயரும் புகழும், ஆற்றலும்

ஆக்கமும் என்றிவ்வாருன உலகியலான நற்பரிசுகளே அடைவிக்க இயலும் தன்மையுடனேயே அமைந்திருக்கிறது. அத்தகைய நற்பேறுகள் ஒரே பிறவியில் அல்லாமல் பல்வேறு பிறவிகளிலும் ஏற்றுச் சிறக்கக்கூடிய வகையில் அமைந்துள்ளன. ஆகையினுல், ஒரு நற்செயல் அதனுடைய பயனுகிய இத்தகைய நற்பேறுகளை அடைய வேண்டும் என்ற விருப்பத்துடன் செய்யப் பெறுமாளுல், அவன் அவைகளை அனுபவிக்க வேண்டிய நிலையில் பிறவிகள் எடுக்க வேண்டிய நிலைக்குக் கட்டுப்படுத்தப் பெற்றவனுகிருன். அவைகளின் அனுபவம் அவனுக்கு அவைகளைப் பற்றிய ஆசையை வலுப்படுத்துகிறது. பின்னரும், பல்வகை நற்பேறுகளின் நாட்டமானது ஒரு தொடர்ச்சியான பிறவிகளை அவன் எடுக்குமாறு செய்கிறது. இவ்வாருக, செயல்கள் அவைகளினுடைய உலகியலான நற்பேறுகளை அடைந்து துய்க்க வேண்டும் என்ற விருப்பினுடன் செய்யப் பெறும் போது, அவைகள் மீள மீளப் பிறத்தல் என்பதை அடிப்படையாகக் கொண்ட பாசத்தை-கட்டினை நிலைத்ததாக ஆக்கி விடுகின்றன.

மேலே கூறப் பெற்ற சிக்கலுக்குரிய தீர்வு முறையானது நல்ல செயல்களைச் செய்யாமல் விட்டு விடுவதே அன்று. நற்செயல்கள் கட்டாயம் செய்யப் பெற வேண்டியவை; அவைகள் கடமைப் பாட்டுச் செயல்கள். அவைகளைச் செய்யவில்லையாளுல் பாவம் ஆகும். பாவமானது துன்பத்தை உண்டாக்கும். ஆகையினுல், இச்சிக்கலுக்குரிய தீர்வு முறையானது நற்செயல்களைச் செய்ய வேண்டும். ஆளுல், அவைகளைச் செய்யும் போது உலகியலான நற்பேறுகளை அவைகளின் பயனுகப் பெற வேண்டும் என்ற ஆசையே இல்லாமல், மனம் தூய்மையாக, இச்செயல்கள் கடவுளை மகிழ்விக்கவே என்ற எண்ணத்துடன், கடவுளுக்குத் தொண்டு என அமைபவை என்ற எண்ணத்துடன் செய்ய வேண்டும். நற்செயல்களைச் செய்யாமல் அவைகளை விட்டு விடுதல் இன்றி, அவைகள் இறைவனுக்குத் தொண்டாக அமைபவை என்ற எண்ணத்துடனேயே செய்யப் பெறுதல் வேண்டும். கடவுளுக்கே உரிய தொண்டாக அமையட்டும் என்ற உள்ளுணர்வுடன் செய்யப் பெறும் நற்செயல்களே, துவைத வேதாந்தத்தில், 'நிஷ்காம கர்மா - விருப்பின்மைச் செயல்கள்' எனப் பெறும்.

செயற்பாடு என்ற ஆன்மீகப் பாதையில் இத்தகைய 'மீள அணுகுமுறை'யினுல், செயல்புரிபவன் நிலையை ஒரு மேலாளனுகவும், பயன் துய்ப்பவனை ஒருவகையில் கடவுட் கொடையை நுகர்பவனுகவும் கொள்ளுகின்ற ஒருவகை அறிவியலான மரபு முறை ஒன்றுதான் தேவை; அதைத் தவிர, தானே தேடி எடுத்துச் செய்கிருன் என்ற ஆன்மநிலை தேவையில்லை. மனத்தை எல்லா வகையான உலகியல் ஈர்ப்புக்களிலிருந்தும் நீக்கி, அதைத் தூய்மையாக்குவதன் மூலம் கர்மயோகமானது முத்திக்குரிய சரியான வழியாக அமைகிறது. பக்தியைச் செயல்முறைப் படுத்துவதற்கும், பக்தியின் வழியாகக் கடவுளின் நேர்க் காட்சியை அடைவதற்கும் அடிப்படை

யான தேவை மனத்தூய்மையே. இவ்வகையில், கர்மயோகம் முத்தியை அடைவதற்குரிய பாதையில் மறை முகமாக உபயோகப் படுகிறது.

கர்மாவும் ஞானமும் இணைந்து முத்திக்கு வழியாக நிற்கும் (jnana-karma-samuccaya) என்பது இயலுவதற்குரியதே என்பதை மத்வர் நம்பவில்லை. என்ன காரணம் என அறிய முற்படில், மத்வரின் கருத்துப்படி, முத்தியை அடைவதற்குரிய காரணமாகிய கடவுளின் அருளை நேராக அடைவிப்பது ஞானமே, அந்நிலையில் கர்மாவானது கடவுளருளுக்கு மறைமுகமாகத்தான் கொண்டு செலுத்தும். ஞானம் என இங்கே குறிக்கப் பெறுவது கடவுளின் நேர்க் காட்சியை நல்கும் ஞானமே. அத்தகைய ஞானம் பெற்றதன் மேல் முத்தி நிலையை எளிதில் வழங்கக்கூடிய உயர்ந்த அருளைக் கடவுள் உயிர்கள் மேல் பொழிகிருர். முத்திக்குக் காரணமாகிய அருளுக்கு, இவ்வாருக, ஞானம் நேர்த் தொடர்புடையதாகிறது. இங்கே குறிப்பிடப்பெற்ற இச் சூழலில், கர்மாவானது மறைமுகப் பங்கினையே ஏற்கிறது. கர்மாவானது, கடவுளின் தொண்டு என்ற அடிப்படையில் செயற்படுத்தப்படும்போது, ஆழ்ந்த பக்தியைப் பயிற்சி செய்வதற்கு மிகமிகக் கட்டாயத் தேவையாகிய மனத் தூய்மையை அது கொடுக்கிறது. இத்தகைய ஆழ்ந்த பக்தியே ஞானத்துக்கு அழைத்துச் செல்ல, ஞானம் திருவருளுக்குக் கொண்டு சேர்க்கிறது. இவ்வகையில், கர்மாவானது ஞானத்தோடு இணைந்து நின்று செயற்படுவதன்று; ஆனல், ஞானம் பெறுதற்குரிய அடிப் படையைத் தயார் செய்யும் பணியில் ஈடுபடுகிறது.

(5) **ஞானயோகம் அல்லது ஞானப் பெருவழி:** கடவுளிடத்து ஒருமுனைப்பட்ட அன்புதான் உண்மைப் பக்தி. ஒரு பக்தன் கடவுளின் அருளைத் தவிர வேறு முடிவான ஒன்று இல்லை என்ற நினைவிலேயே எப்போதும் இருக்க வேண்டும். இவ்வாறிருக்க இயலுமா? கடவுள் ஒருவரே சார்பற்று நிற்கும் தனிநிலைப் பொருள் எனவும் கடவுளுடன் ஒருவனுடைய உண்மைத் தொடர்பு என்பது பிரதிபலிப்புக் கொள்கையில், பிரதிபலிக்கப் பெறும் பொருளுக்கும் பிரதிபலிக்கும் பொருளுக்கும் இடை அமைந்த தொடர்பு போன்றது எனவும் அமைந்த உறுதியான கொள்கையில் ஒரு பக்தன் தன்னை இணைத்துக் கொள்ளும் போது, அது இயலக்கூடியதே. அத்தகைய அறிவியல் வழியிலான அடிப்படையானது தேவையாகிறது. ஏனெனில், பக்தியானது மூன்று படிநிலைகளைக் கொண்ட வேருெரு பயிற்சிக்கு அழைத்துச் செல்கிறது. சிரவணம், மனனம், நிதித் தியா சனம் என்பனவே அம் மூன்று படிகளும். இம்மூன்றும் இணைந்த நிலையில் அதன் பெயர் ஞானயோகம் அல்லது ஞானசாதனம். ஏனெனில், அவைகள் கடவுளின் நேர்க்காட்சி ஞானத்திற்கு அழைத்துச் செல்லுகின்றன.

(a) **சிரவணம்:** கேட்டல். வேதங்களைப் படித்தல் எனப் பொருள்படும். கேட்கப் பெறுவது என்னும் பொருள் தரும்

சுருதியை - வேதத்தை அதன் உண்மைக் கருத்தை அறிந்து கொள்ளும் வகையில் தகுதி வாய்ந்த ஆசிரியரை அடுத்து நின்று கேட்டல். அத்தகைய கேட்டல் முறையானது சுருதி உரைகளின் கருப்பொருளாக அமைந்துள்ள பிரமத்தைப் பற்றிய அறியாமையைக் களைந்தெறிய வல்லது.

(b) **மனனம் :** சிந்தித்தல். ஆசிரியனிடம் கேட்டவற்றை நீள நினைத்தல். அது இரண்டு கூறுகளைக் கொண்டது. ஒத்துக் கொள்ளப் பெற்ற சிந்தனை அமைப்பு முறை அல்லது கொள்கை அமைப்பு முறையின்படி, வேத வாக்கியங்களை விவரித்தல் என்பது ஒரு கூறு. வேத வாக்கியப் பகுதிகளின் உரையை அளவையியல் அடிப்படையில் ஆய்வு செய்தல் என்பது இரண்டாவது கூறு. இரு கூறுகளைக் கொண்ட இத்தகைய மனனமானது ஐயம், திரிவு ஆகியவைகளை மனத்திலிருந்து நீக்கும். மேலும், மாணுக்கன் வேத வாக்கியங்களின் சரியான பொருளைப் பொறுத்த வரையில், ஒருவகை உண்மையான, உறுதியான கொள்கையில் தன்னை நிலைநிறுத்திக் கொள்ள இயலும். கேட்டவற்றை நீள நினைக்கும் இப்பயிற்சி முறையுங் கூட, ஆசிரியர் காட்டிய வழியில் நின்று பயிற்சி பெற வேண்டியதாக இருக்கிறது. ஆன்மீகப் பயிற்சி பற்றிய செயல் முறைத் திட்டத்தில் ஆசிரியரை - குருவை மதிக்கப் பாட்டிற்குரிய ஓர் உயர்ந்த இடம் தந்து சிறப்பளிக்கிருர் மத்வர். குருவருள் இல்லாமல், கேட்டலோ நீளநினைத்தலோ உண்மைப் பயனைத் தருபவை ஆகா.

(c) **நிதித்தியாசனு :** தெளிந்து அம்மயமாதல் (தியானமும் உபாசனையும் எனவும் கூறப்பெறும்) இறைவனின் குணங்களைப் பற்றி நிலையானதும் இடையறவு படாததும் ஆகிய தியானத்தை மேற் கொள்ளல். கேட்டலும் நீள நினைத்தலும் நிதித்தியாசனத்துக்குரிய அடிப்படையை, தடைகள் எல்லாவற்றையும் நீக்கி, தயார் செய்தலை உட்கிடையாகக் கொண்டவைகளே. கேட்டல் என்பது இறைவனைப் பற்றிய அறிவைப் பெற முடியாமைக்குரிய தடையாகிய அறியாமை நீக்கப் பெறும்; நீளநினைத்தல் என்பதனுல் இறையறிவு பற்றிய ஐயம் திரிபு ஆகியவைகள் நீக்கப் பெறும். இவ்வாருக, இறை யறிவைப் பெறத் துடிப்பவனுக்கு, இறைவனையே நிலையாக மனத்தில் பதியவைக்கக்கூடிய தகுதியை உண்டாக்கும்.

கேட்டல், நீளநினைத்தல் என்ற இரண்டையும் இணைத்து விசாரித்தறிதல் (vicāra) என அமைக்கப் பெறும் என்றும் அவை நிதித்தியாசனத்துக்கு அங்கமாக அமையும் என்றும் கொள்ளுவர். கேட்டலும் நீளநினைத்தலும் ஒருவனுக்குப் பரம்பொருளைப் பற்றிய வழிநிலை அறிவையே தர முடியும்; இந்த அறிவு வேதங்களின் மூலம் ஆசிரியனுல் அளிக்கப் பெறுவதால் உரியவனுகிய இறைவனுல் முதல் நிலையில் - நேர்நிலையில் பெருமல், ஆசிரியர் என்ற இரண்டாம் நிலை யுடையவன் மூலமே பெற முடிகிறது. நிதித்தியாசனம் இத்தகைய வழிநிலையறிவை, நேர்க்காட்சி அறிவாக மாற்றுகிறது. கடவுளின்

நேர்க்காட்சியறிவு எனப் பெறுவது அனுபவ அறிவே. (Sāksātkara) எந்த ஒன்று மற்றை மூலப்பொருள்களிலிருந்து அறியப் பெறுகிறதோ அந்த ஒன்று அவனுடைய சொந்த அனுபவத்துக்குரிய கருப்பொரு ளாக வரப்பெற வேண்டும் என்பதே துவைதம் அமைத்த ஆன்மீக வளர்ச்சிப் படிநிலைச் செயற்பாட்டுத் திட்டத்தில், நிதித்தியாசனத்துக் குரிய - தெளிந்து அம்மயமாதற்குரிய இன்றியமையா இயல்பாகும்.

தியானம் என்பது இடர்ப்பாடுகள் அமைந்த ஒருவகைச் செயல் முறை. எப்பொழுதும் நிலையின்றி மாறிக்கொண்டேயிருக்கும் மனத்தை, நம்மால் தேர்ந்து கொள்ளப்பெற்ற ஒரு பொருளில், நிலை யாகத் தங்கவைப்பதை அடிப்படையாகக் கொண்டது. எனவே, குறிப்பிட்ட ஒரு பொருளில் மனத்தை நிலையாக நிறுத்திச் சிந்தித்தல் என்ற கலையில் பல்வகைப் படிநிலைப் பயிற்சி அதற்குரிய முற்படு கருதுகோளாக அமைகிறது. வேதத்தின் மூன்ருவது நான் காவது பிரிவுகளாகிய ஆரண்யகம், உபநிடதம் என்பவைகளில், தியானத்தைத் தொடங்குபவர்களுக்குரிய தியானத்தின் பல்வேறு பயிற்சி முறைகள் பரிந்துரை செய்யப் பெறுகின்றன. சூரியன், வானம், மனம், உணவு என்பவை போல, பிரமத்தின் பல்வேறுவகை யான அடையாளக் குறிகளின்மேல் மனம் நிலைநிறுத்தப் பெற வேண்டும் என்பதை உட்கொள்ளுகிறது. முதல் நிலையில், செயல் படும் நிலைக்குரியவகையில், மத்வர் இங்கே கூறப்பெற்ற பயிற்சி களையே பயன்படுத்திக் கொள்ள வைக்கிருர்; இங்கே குறிப்பிடப் பெற்ற அடையாளக் குறிகளையே பிரமத்தைத் தியானிக்கும் நிலைக்கும் பரிந்துரை செய்கிருர். இறுதிநிலையில், பயிற்சியாளர் பிரமப் பொருளைத் தியானிக்கும்போது, ஜீவனுல் பிரதிபலிக்கச் செய்வதற் குரிய பிம்பமாக அமைத்துக் கொள்ளவேண்டும் என்பதை வலி யுறுத்துகிருர். இவ்வகைத்தியானம் ‘பிம்போபாசன’ என்று கூறப் பெறுகிறது. பிம்போபாசனையின் குறிப்பிடத்தகு சிறப்பு இதுதான்: உயிரானது கடவுளுடன் கொண்டிருக்கும் அதனுடைய உண்மை யான உறவை-முழுமையாகச் சார்புற்றிருத்தல் என்ற உறவை, மறத்தல் என்பதை அடிப்படையாகக் கொண்டதே உயிரின் கட்டு நிலை. பிரதிபலிக்கப் பெற்ற உருவம், அதனுடைய பிரதிபலிப்பு ஆகி யவைகளை மீளவும் நினைவிற்கு வருமாறு அமைத்துக் கொடுக்கப் பெறுதல் என்பதே. (bimba-pratibimba-bhava). இதிலிருந்து-கட்டு நிலையிலிருந்து விடுதலைபெறுதற்குரிய வழி ஒன்றே. அது உயிரானது கடவுளுடன் தன்னுடைய உறவைத் தெரிந்து கொள்வது என்பதே; அதற்காக, உயிருக்குத் தேவைப்படுவது என்னவென்ருல், கடவுள் பிம்பமாக அமைய, உயிரானது பிரதிபிம்பமாக-பிரதிபலிக்கப்பெற்ற உருவமாக அமைத்துக் கொள்ள வேண்டும். கடவுள் மூல உருவம் பிரதிபலிப்பு உருவத்துக்கு அடிப்படையானது. பிரதிபலிப்பு உருவமே உயிர். பிரதிபலிப்பு உருவத்துக்கு உரிய மூல உருவம் சார்பற்றது. பிரதிபலிக்கும் உருவம் மூல உருவத்தைச் சார்ந்தது; ஆகையால் சார்புற்றது. கடவுளைப் பிம்பமாக, உயிரானது தன்னைப் பிரதிபிம்ப மாக நிறுத்தித் தியானம் மேற்கொள்ளும்போது, கடவுளையே சார்ந் திருத்தல் என்ற தன்னுடைய நிலையை, தனக்கும் கடவுளுக்கும்

உள்ள உறவை உண்மை அனுபவமாகக் கொள்கிறது. இதனுலேயே பிம்பப் பிரதிபிம்பக் கொள்கை அடிப்படையில், பிரதிபிம்பமாகத் தன்னை அமைத்து நிற்கும் உயிரானது, கடவுளைப் பிரதிபிம்பத்துக்கு மூலமாகிய பிம்பமாக அமைத்துத் தியானிக்க வேண்டும் என்றும் அந்நிலையில் உயிரானது கடவுளோடு தனக்கமைந்த உண்மை உறவு நிலையை அனுபவிக்க இயலும் என்பதை அடிப்படையாகக் கொண்டதே பிம்போபாசன முறை.

**(6) பக்தி, ஞானப் பாதைகள் இணைதல்—நேர்படல்:** கேட்டல் சிந்தித்தல், தெளிந்து அம்மயமாதல் என்ற மூவகை நிலைகளில் செயற்படுத்தப்பெறும் ஞானயோகம் முழுமையாக, பக்தியுடன் இணையொத்துச் செல்வதாதலால், அது பக்தியை வளமாக்குவதும், பக்தியால் வளமாக்கப் பெறுதலும் உண்டு. ஞானத்தை உள்ளீடாக அமைத்துக் கொள்ளாத பக்தியானது குருட்டுத் தன்மையான வெற்று உணர்ச்சியாகவே அமையப் பெறும்: அவ்வாறே, பக்தியோடு இணையாத ஞானயோகம் மலட்டுத்தன்மை வாய்ந்த—உள்ளீடற்ற வெற்றறிவு நிலையே. எனவே, கடவுளை நோக்கிய அன்போடியைந்த உணர்ச்சியானது இடைவிடாது கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிந்து அம்மயமாதல் என மூன்ருய் நிகழும் ஞானத்தால் வன்மையுடையதாக ஆக்கப்பெறுதல் என்பது தேவையான ஒன்ருகிறது. அத்தகைய ஞானம் என்பது கடவுள் ஒருவரே தனிநிற்கும் சார்பற்ற பொருள். அதனைச் சார்ந்தே நிற்கும் சார்புற்ற பொருளே நான் (உயிர்) என்ற வகையில் எழும் ஞானத்தையே. கடவுளைப் பற்றிய ஐயப்பாடுகள். திரிவுபெற்ற செய்திகள் கூட, நம் அறிவைத் தாக்கும்; எனவே நம்மறிவு குறைவுடைய அறிவாகும். குறையறிவானது பக்தியென்னும் இயல்பாகப் பொங்கியெழும் ஊற்றினைவற்றச் செய்துவிடும். எனவே, உண்மைப் பக்திக்கு இடையூறு செய்யும் அத்தடை நீக்கப் பெற வேண்டும். கடவுளைப்பற்றிய ஐயம், திரிவு ஆகியவைகளால் அமையும் குறையறிவு கேட்டல், சிந்தித்தல் என்பவைகளால் நீக்கப்பெறும். கடவுளின் மனத்தை ஒருமுகப்படுத்தி நிறுத்துதல் என்பதன் மூலம் பெறக்கூடிய, பக்தியின் நிலைத்தன்மையை முன்னே கேட்டு, நினைத்தவைகளையே தெளிந்து அம்மயமாதல்—நித்தியாசனம் என்பதைச் செயற்படுத்துவதன் மூலம் பெற முடிகிறது. அவ்வாறே, கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிந்து அம்மயமாதல் என்பவைகளால் பயிலப்பெறும் ஞானயோகம் கடவுளின் மேலெழு பக்தியால் செயலூக்கம் பெறத் தூண்டப்பெறுகிறது. அவ்வாறு அமையாதாயின், ஞானயோகம் உள்ளீடற்றதாய், நேர் அனுபவம் பெறுதற்குரிய நிலையில் உயிர்களைச் செலுத்தத் தவறிவிடும். தெளிந்து அம்மயமாதல் (நிதித்தியாசன) என்ற இறுதிப்படி நிலையின் முதிர்ச்சிநிலையில், கடவுளைப் பிம்போசன முறையில், பக்தன் உபாசனை செய்து கொண்டிருக்கும்போது, பக்தியும் ஞானமும் ஒன்ருக இணைந்து, ஒரேவழி என அமைகின்றன. ஒருவன் தன்னுடைய உயிர் எனப்பெறுவது கடவுள் என்ற பிம்பத்தினுடைய பிரதிபலிப்புப் பிம்பம் என்பதை அனுபவமாக்குவதன் மூலம், தான் கடவுள் என்ற உண்மைப்பொருளுக்கு வேருனவன் அல்லன் என்று

கொள்ளும் உண்மையும் முழுமையும் அமைந்த அறிவின் அடிப் படையில், கடவுளின்மேல் பீறிட்டெழும் பக்தியை ஆழமானதும் நிலைத்ததும் ஆகிய தன்மைகளைக் கொண்டதாக ஆக்கும் முறையை அடிப்படைத் தன்மையாகக் கொண்டதே ஞானமும் பக்தியும் இணைந்த நிலையில் எழும் ஒரேவழி என்பதாம்.

(ஈ) **நேர்க்காட்சியறிவு** (Aparokṣa Jñāna **அல்லது** Immediate knowledge.)

பிம்பம் என்ற பெயரில் கடவுளையே உருவப்பொருளாக அமைத்து, அதனைத் தியானப் பொருளாக அமைத்துக் கொள்ளுத லாகிய பிம்ப உபாசனையின் முடிந்த நிலையானது கடவுளினுடைய அருளியலனுபவமே. பிம்பம் என்ற நிலையில் கடவுளினுடைய நேர்க்காட்சியானது கடவுள் வடிவ நேர்க்காட்சி அல்லது நேர்க் காட்சியறிவு எனப்பெறும். ஆனால், இத்தகைய நேர்க் காட்சியை வழங்கும் செயலானது கடவுளினுடைய அருட் செயல் என்பதை நினைவிற் கொள்ள வேண்டும். அது ஜீவன் - உயிர் நிறைவேற்றிய அருஞ்செயலன்று; உயிரினுடைய முயற்சிகளின் விளைவும் அன்று. உயிரானது மேற்கொண்ட ஆன்மீக வளர்ச்சிப் படிநிலைப் பயிற்சி யின் முழுமையானது உயிரை மிக எளிதாக, கடவுள் அருளைப் பெறுதற்குத் தகுதியுடையதாக ஆக்கியிருக்கிறது. பிரமப் பொருளை நாம் நினைவிற் கொள்ளும் போதெல்லாம், அது தன்னளவில் பரு வடிவம் உடையதன்று என்பதற்கு, உயிரின் நேர்க்காட்சியறிவானது கடவுளின் அருளைச் சார்ந்திருக்கிறது என்பதே போதிய சான்று ஆகின்றது. கடவுள் தோற்றநிலை உடையவனல்லன். ஆகையினால், கடவுள் தன் பக்தனுக்குத் தோற்றமளிக்க வேண்டும் எனத் தேர்ந்து, தானாகவே தன்னைத் தோற்றுவித்துக் கொண்டாலன்றி, பக்தனால் அவன் காணப் பெற மாட்டான். உயிரினுடைய ஆழ்ந்த பக்தியினால் பரவசம் கொண்ட நிலையில், குறையுடைய தனிப் பொருளினால் பார்க்கப் பெறும் நிலைக்குத் தானே தன்னை அருளினால் குறைத்துக் கொண்டு தன்னிலையிலிருந்து தாழ்ந்து வந்து நிற்கிறான்.

நேர்க்காட்சியறிவே முத்தி அன்று. அதற்கு முன்னுள்ள நிலை. முத்தியின் இறுதிப் படிக்கு அடுத்து நிற்பது. அது அறியாமையை அழிக்காது. உயிர்களின் மேல் மாயையின் மூலமாகக் கடவுளால் அமைக்கப் பெற்ற அறியாமை எனப் பெறும் திரையை, கடவுளி னுடைய அருள்தான் ஓரளவு விலக்க முடியும். நேர்க்காட்சி அறிவானது கடவுளுடைய அருட்செயலேயாயினும், அது முத்தியை அளிக்கக் கூடிய, முடிந்த நிலையிலான, மிகவுயர் நிலையிலான அருட் செயல் அன்று. முடிந்த நிலை அருளானது மிகவுயர் நிலையில் செயற் படும் போது, முத்தியை நோக்கிய அழுத்தமான உணர்ச்சியில் நிலைத் திருக்கும் உயிரானது முத்தியை அடைந்து விடுகிறது.

துவைதத்தின்படி, முத்தி அல்லது விடுதலை என்பது இறப்புக்குப் பிறகே அடைய இயலுவது. ஆகையால், கடவுளின் நேர்க் காட்சியைப் பெற்ற ஞானியானவன் அவனுடைய அழியும் தன்மைத்

தாகிய உடல் கீழே விழும் வரையில் காத்திருக்க வேண்டும். இதனுல் நேர்க்காட்சியறிவு பெற்ற பிறகு இறப்பு ஏற்படுகிற வரையில் எத்தகைய முன்னேற்றமும் இல்லை என்று கருதுதல் கூடாது. நேர்க் காட்சி அறிவை அடியொற்றி நெருங்கி நின்று நோக்கினுல், உயிர் களின் தடைகள் ஒன்ருெடொன்று தாமே இணையத் தொடங்கு கின்றன. முற்பிறவியில் செய்யப்பெற்ற சில செயல்களின் பின் விளைவுகளே உயிர்களின் தடைகளாகின்றன. அவைகளுள், தம் பயன்களை - விளைவுகளைத் தாமாகவே இன்னும் தோற்றுவிக்கத் தொடங்காத செயல்கள் - சஞ்சித வினைகள் நேர்க்காட்சி அறிவினுல் அழிக்கப் பெறுகின்றன. தம் விளைவுகளை - பயன்களைத் தற்போது உயிர்களின் அனுபவத்துக்காகக் கொடுக்க, உயிர்களால் அனுபவித்துக் கொண்டிருக்கப் பெற்றவைகள் தாமே தம் வழியில், இவ்வுடம்பானது செயற்பட்டுக் கொண்டிருக்கும் வரையில், செயற் பாட்டுக்குரியவைகளாக ஆகின்றன (பிராரப்தம்). ஆனுல், ஞானி யானவன், கடவுளருளால் இக்கர்மாக்களின் (பிராரப்தம்) ஒரு பகுதியை வெறுத்துத் தள்ளிவிட முடியும். அவ்வாறு செய்யப் பெறுதல் 'கர்ம நாசம்' எனப்பெறும். பருவுடம்பானது எப்போது கீழே விழுகிறதோ, அப்போது, நேர்க்காட்சியானது அவனுடைய உள்ளுடம்பில் விளங்கித் தோன்றி, அவனை அவ்வுடம்புடன் எடுத்துச் சென்று, கடவுளர்களின் உலகிற் செலுத்தும். அச்செயல் உத்கிராந்தி (utkranti) எனப்பெறும். அங்கே அவன் இவ்வுலகம் முழுமையாக அழிக்கப் பெறும் காலம் வரை காத்திருக்க வேண்டும். உலகம் முழுமையாக அழியும் போதுதான், அவனுடைய உள்ளுடம்பு அழிக்கப் பெறும். அந்த நிலையானது 'லயம்' என்று பேசப் பெறும். அதுதான் உண்மை மீட்சி; விடுதலை, அதன் பிறகு தொடர்வது என்பது முடிவற்ற பேரானந்தத்தைத் துய்த்தல் என்பதே.

துவைத வேதாந்திகள் ஜீவன் முத்தியை - வாழ்ந்து கொண்டிருக்கும் போதே முத்தி பெறுதல் என்பதை நம்புதல் இல்லை. நேர்க்காட்சி அறிவினனே வியாசராயர் என்பவரால் ஜீவன் முக்தன் என்று குறிக்கப் பெறுகிருன். அவ்வாறு அவன் கூறப் பெறுவது விடுதலை பெறுதற்குரிய எல்லையின் விளிம்பில் இருப்பவன் என்ற கருத்தில்தான். நேர்க்காட்சி ஞானியானவன் அவனுக்கென ஒதுக்கப் பெற்ற செயல்களைத் தொடர்ந்து செய்து கொண்டிருக் கிருன். அவ்வாறு அவன் செய்வது பின்வரும் முத்தி நிலையில் ஆனந்தத்தை ஆழத் துய்ப்பதற்குத் துணை செய்வதாக அமைகிறது.

### (உ) தொகுப்புரை

ஆன்மீக வளர்ச்சிக்குரிய பயிற்சித் திட்டம் முழுவதையும் நாம் இங்கே தொகுத்துக் காணலாம். உலகை நோக்கிய எந்த ஒன்றிலும் அமைந்த வெறுப்பைத் துணையாகக் கொண்டு (வைராக்கியம்) உயிரானது தன்னுடைய பயணத்தைத் தொடங்குகிறது. கடவுளின் பெருமையைப் பற்றிய இடைநிலை அறிவும் அப்போது உயிருக்குத்

துணையாகிறது. இதுவே முதற்படி. பயனை நோக்கிய விருப்பமோ ஆர்வமோ இல்லாமல் செயலாற்றுதல் என்ற நிஷ்காம கர்மாவைத் தூய்மையும் இடையறவு படாமையும் இணைந்து நிற்குமாறு மேற் கொண்ட பயிற்சியைக் கடவுள் மேற்செலுத்தப் பெறும் பக்தியுடன் இணைத்துச் செய்தல். அதனுடன் இணையுமாறு கேட்டல், சிந்தித்தல், தெளிந்து அம்மயமாதல் என்ற பயிற்சியை மேற்கொள்ளல். இந் நிலையில் அமைவது இரண்டாம் படி. பக்தியானது பிம்ப உபாசனை யுடன் இணைந்து, ஒன்றோடு ஒன்று கலந்து, அப்பயிற்சியின் முதிர்ச்சி நிலையை அடையும் போது, அதன் பயனாக நேர்க்காட்சி அறிவு கிடைக்கிறது. இதுவே மூன்றும் படிநிலை. இனி, நான்காவதாக, இறுதிப் படிநிலையாக அமைவது இறைவன் பிரசாதமே. அது மாயையினால் உண்டாக்கப் பெற்ற அறியாமைத் திரையைச் சற்றே விலக்குகிறது. முத்தி நிலைக்குரிய முயற்சிகளில் அமைக்கப் பெறும் வரையறைகள் ஜெயதீர்த்தர் என்பவரால் கீழ்க்கண்டவாறு தொகுத்துக் கூறப் பெறுகின்றன. "தியானத்தின் மூலமாகத் தோற்று விக்கப் பெற்றதும், உலகியலை நோக்கிய வைராக்கியமும் பக்தியும் கேட்டல் சிந்தித்தல் தெளிந்து அம்மயமாதல் என்பதும் துணையாக அமையப்பெற்றதும், பிரதிபலிப்பை உள்ளிட்டதும் ஆகிய நேர்க் காட்சியறிவே வழி" என்பதாம். கீழே காணப்பெறும் மத்வருடைய உரையிலிருந்து, உயிரின் மீட்புக்குக் கடவுளின் அருள் மிகமிகத் தேவையாகிறது என்பது காணப்படுகிறது. "எந்த ஒருவருடைய விருப்பம் இல்லையானல், விடுதலை என்பது அடைய முடியாததா கிறது" என்பது மத்வரின் உரை.

# 7. விடுதலை அல்லது முத்தியின் இயல்பு

(The nature of Release)

விடுதலை அல்லது முத்தி என்பது உயிருக்கே என்ற காரணத்தினால், இந்தியத் தத்துவஞானம் சார்ந்த பல்வேறு தத்துவப் பிரிவுகளில், உயிரைப் பற்றிய கருத்தமைவானது வேறுபடுவதால் அவைகளில் வரையறை செய்தமைக்கும் நியதியின்படி, விடுதலை பற்றிய கருத்தமைவும் வேறுபடுகின்றது. துவைத வேதாந்தத் தத்துவக் கொள்கையின்படி உயிரின் இயல்பை நாம் சுருக்கமாக அமைக்கலாம்.

(a) உயிர் அல்லது ஜீவன் ஓர் அழியாத உண்மைப் பொருள்; பிரமப் பொருளுக்கு வேருக நிற்கும் இருப்பினைக் கொண்டது, பிரமத்தைப் போன்றதேயாயினும், முழுக்க முழுக்க, பிரமத்தையே சார்ந்திருப்பது.

(b) உயிர் அல்லது ஜீவன் அதன் உண்மை உணர்வில், அறிவது, செய்வது, துய்ப்பது.

(c) உயிர்களுக்குள் அமைந்த வேறுபாடுகள் எக்காலத்தும் நிலைத்தவை. துவைத வேதாந்தத்தின், கீழே அமைத்துக் காட்டப் பெற்றவாறு அமைந்த விடுதலைக் கொள்கையானது, இங்கே கூறப் பெற்ற உயிர் பற்றிய கருத்துக்களோடு ஒத்திசையும் வகையில் இருக்கிறது.

(1) முத்தியில் ஜீவன் அல்லது உயிர் தன்னுடைய தனித் தன்மையை இருத்திக் கொள்கிறது.

(2) பிரமத்தை உயிர் அதனுடைய பிம்பமாக அறிகிறது; அன்போடியைந்த தொண்டினை அவருக்கு அர்ப்பணிக்கிறது; தூய இன்பத்தைத் துய்க்கிறது.

(3) ஒவ்வொரு ஜீவனும் அல்லது உயிரும் அதனுடைய அறிவின் தகுதி அடிப்படையில், முத்திப்படிநிலைகளில் இருக்கிறது.

**(அ) விடுதலையில் (அ) முத்தியில் உயிர் தன்னுடைய தனித் தன்மையை இருத்திக்கொள்ளல்.**

அத்வைத வேதாந்தக் கொள்கையின்படி, தனிநிலை உயிரானது, ஜீவன் என்பது பிரமமே, தவருன தடைகளின் காரணமாக, பிரமமே

ஜீவனெனத் தோற்ற முறுகிறது. விடுதலை அல்லது முத்தி என்ற நிலையில், ஞானத்தின் மூலமாகத் தவருன தடைகள் மறைந்துவிட்ட போது, அதுவரையில் ஜீவன் என்பதாகப் பெயர் பெற்றிருந்த அப் பொருள் பிரமத்துடைய இயல்புடன் ஒத்ததே என்பதை மீளவும் உறுதிப்படுத்துவதாகிறது. இவ்வாருக, முத்தியானது உயிரினுடைய தனித்தன்மை என்ற தவருன கருத்தை நீக்கிவிடுகிறது. தவருன கருத்தென்பது ஒருவன் தன்னை நான் நிறைவற்றவன் அதனுல் நான் பிரமத்திலிருந்து வேறுபட்டவன்; அவ்வாறே ஏனைய உயிர்களி லிருந்தும் வேறுபட்டவன் என்று எண்ணுவதே. ஜீவன் முத்தியில் தன் தனித்தன்மை இழந்து விடுகிறது என்ற அத்வைத வேதாந்தக் கருத்தை விசிஷ்டாத்வைதம், துவைதம் என்ற இரண்டுமே மறுக் கின்றன. இவ்விரு தத்துவக் கொள்கையின்படி, விடுதலை எனப் பெறும் முத்தி நிலையிலுங்கூட, உயிரானது தன்னுடைய தனித் தன்மையை இழக்காமல், தன்னிடமே நிறுத்திக் கொள்கிறது. உயி ரானது முத்திநிலையில் பிரமத்தை அடைகிறது. ஆனல், பிரமத்திடத் திலேயே கலந்து விடுதல் இல்லை.

மத்வர் கீழே குறிப்பிடப் பெறும் காரணங்களின் மூலம் அத் வைதக் கொள்கையை மறுக்கிருர். முதலாவதாக, முத்தி என்பது அத்வைத வேதாந்திகளும் நம்புகிற வகையில், ஒரு பேரின்ப நிலை என்று கூறுவதனுல், இன்பத்தை அனுபவிப்பவனை நாம் அனுமதிக்க வேண்டும், பேரின்பம் அப்படிப் பட்டதுதான் என்பதாயின், எந்த ஒருவனையாவது நுகர்பவனுக நாம் அமைத்துக் காட்டவில்லையானுல், அத்தகைய பேரின்பம் நம்மால் கருதுவதற்கே இயலாத ஒன்று என் பதாக முடியும். இரண்டாவதாக, ஆத்மன், பிரமன் என்ற இரண்ட னுள் அத்வைதக் கருத்துப்படி எந்த ஒன்று முத்தியில் இருப்பது; எந்த ஒன்று முத்தியில் இல்லாதது என்ற வினுவில், அறிவு மட்டுமா? அல்லது இரண்டுமா? அறிவு மட்டுமே என்ருல், ஆனந் தத்துக்கு இங்கே இடம் இல்லை. ஆனந்தம் என்பதாயின் அது அறியப்பெறுவதாக அமைய முடியாது; இரண்டுமே யென்னில், அங்கே பொருள் என்பதே இல்லை என்பதாக முடியும். மூன்ருவதாக, நான் ('I') என்று சொல்வதன்மூலம் புலப்படுத்தப் பெறுகிற உயிரின்-ஜீவனின் இருப்பானது வாழ்வின் எல்லா நிலைகளிலும் தன்னுடைய தனித்தன்மை வாய்ந்த ஆளுமைப்பண்பைத் தெளிவாகவும் நிச்சய மாகவும் சான்ருக்கிக் கொண்டிருக்கும்போது, அத்தகைய உயிர் இல்லை என்று மறுக்கப் பெற எவ்வாறு இயலும்? தனித்தன்மை என்ற கருத்தானது தனிமனிதனின் எல்லா வகையான செயற்பாட்டு நிலைகளுக்கும் மூலமாக அமைந்த ஓர் அடிப்படை. அவ்வாறே, பல் வேறு வகையான பிறப்பு இறப்புக்களில் ஒருவன் முயன்று பெற்ற தனித்தன்மை அனுபவங்களுக்கும் தனித்தன்மை என்ற கருத்தே அடிப்படையாக அமைகிறது.

இராமானுசரைப் போலவே மத்வரும் விடுதலை அல்லது முத்தியை அடைந்த ஜீவனுனவன் தன்னைப்பற்றித்தானே விடுதலை பெற்றேன் என அறிதல் இல்லையெனில், விடுதலை என்ற கருத்தே பொருளற்றது

என்பதாக முடியும் என வாதிடுகிருர். இறுதி நிலையில் ஜீவத்தன்மை–உயிரின் தனித்தன்மை என்பதை இல்லையென மறுத்து, உயிர் என்ற கருத்தே பொய்யானது என்று கூறிவிட்டால், ஜீவனுடைய கட்டுக்களை-பாசங்களை நீக்குவதற்காக, ஜீவர்களுக்கு உதவி செய்யும் வகையில், அமைத்துக் கொடுக்கப்பெற்ற ஆன்மீகப் படிநிலை வளர்ச்சித் திட்டம் முழுவதும் பயனற்றது, பொருளற்றது என்பதாகவே அமையும், யாரும் மேற்கொள்ளவும் மாட்டார்கள். எதிர் வழக்குரைகளை இவ்வாறு மத்வர் தருவதோடன்றி, ஜீவனானவன் முத்தியிலும் தான் ஜீவன் என்பதாக அமைத்துக் கொள்ளும் தனித் தனித்தன்மையுடனேயேதான் இருக்கிருன் என்பதற்குத் துணை செய்யும் வகையில் சுருதிச் சான்றுகளை எடுத்துக் காட்டுகிருர். முத்தி பெற்ற உயிர்களின் விளையாட்டியலான செயற்பாடுகளையும், பிரமத்திலிருந்து வேறுபட்டு நிற்கும் அவர்களின் வேறுபாடுகளையும், பிரமம் அவர்களின் மேல் அமைக்கும் ஆட்சி மேம்படுதகைமையையும் இவை போன்ற பலவற்றையும் புலப்படுத்தும் சுருதிப்பகுதிகளாக அவை இருக்கின்றன.

எனவே, மத்வரின் கருத்துப்படி, உயிரானது தன்னுடைய தனித்தன்மையை முத்தியிலும் நிலைநிறுத்திக் கொள்கிறது. முத்திநிலையில் உயிரிடமிருந்து நீக்கப் பெறுவதுதான் எதுவென்ருல், பிரமத்திலிருந்து தனிப்பட்ட, தனித்தன்மை வாய்ந்ததே உயிர் என்ற ஒரு தவருன கருத்து, எல்லாத் துன்பங்களுக்கும் மூலமாயமைந்த பிழையான கருத்து ஒன்று மட்டுமே நீக்கப் பெறுகிறது.

**(ஆ) முத்தி நிலையில் அறிவு, செயல், அனுபவம்**

ஜீவன்-உயிர் என்ற ஒரு கருத்தை அது முத்தி நிலையில் இருத்திக் கொள்கிறது என்பதை ஒத்துக் கொண்டு விட்டால், அதனோடு தொடர்புடைய எல்லாக் கருத்துக்களுமே அதை யொட்டி இணைந்து வந்து சேர்ந்துவிடும். முத்திநிலையில் ஜீவன் அறிவது, செய்வது, அனுபவிப்பது என்ற தன்னுடைய தகுதிநிலைகளை நிலையாகப் பெற்றிருக்கிறது. இத்தகைய ஒலிப்புலப்பாடுகள் ஜீவனுனது அறியப்படுவதிலிருந்தும், செயற்படுவதிலிருந்தும், அனுபவிக்கப் படுவதிலிருந்தும் வேறுபட்டது என்ற கருத்தைப் புலப்படுத்தவே செய்கின்றன.

கட்டு நிலையில் ஜீவனுனது சடப்பொருள்களாலும் புற உயிர்ப் பொருள்களாலும் இணைக்கப்பெற்ற சூழ்நிலையை அறிகிறது. ஆனுல், தான் கடவுளைச் சார்ந்தே இருக்கக்கூடிய சார்புப் பொருள் என்ற தன்னுடைய சார்புநிலையை அறிதல் இல்லை. முத்திநிலையில், அது தன்னுடைய சார்புத்தன்மையை முழுவதுமாக உணர்வதாக அமைகிறது.

வேறு ஒரு முத்திநிலைக் கூறும் உண்டு. முத்திநிலையில் உயிரானது செயலாற்றும் போது, செயலுக்குத் தன்னை வழிநின்று செயற்படுத்துவோனுகவே (Agent) அமைத்துக் கொள்கிறது. கட்டுநிலை

யில் இவ்வாறான செயற்பாட்டு நிலைகளை நாம் காண இயலாது. தன்னல உள்நோக்கங்களை அடிப்படையாகக் கொண்ட, நன்மை, தீமை என்ற பின்விளைவுகளை உண்டாக்கக்கூடிய, செய்க, செய்யற்க என்ற அடிப்படையில் அமைக்கப்பெற்ற செயற்பாடுகளையே நாம் உயிரிடத்துக் காண இயலும். முத்திநிலையில், கடவுளுக்குத் தொண்டு என்ற ஒரேஒரு செயற்பாட்டினைத்தான் காண இயலும். அது தன்னல ஆசைகளை முற்றாக நீக்கிய ஒன்று. அச்செயற்பாடுகள் தூய அன்பும் கடவுளின்மேல் அமைந்த செய்ந்நன்றியும் மூலமாகப் பிறந்தவை. எந்த ஒரு இயக்காற்றலின் உந்துதலும் இன்றித் தாமாகவே வெளிப்பட்டுச் செயற்படுவன. செய்தாற்பரிசு, செய்ய வில்லையானால் தண்டனை என்ற அடிப்படையில் செயற்படுவன அல்ல. அத்தகைய தொண்டானது பக்தியிலிருந்து வேறுபட்டது. அது உயர் வகையில் அமைந்த ஒருவகைப் பக்தியால் அமைவது. முத்தி நிலையில் உயிர்கள் கொள்ளும் பக்திக்கும் முத்தி பெறுவதற்குரிய நிலையில் உயிர்கள் கொள்ளும் பக்திக்கும் வேறுபாடு உண்டு. முத்தி பெறுவதற்குரிய உயிர்கள் மேற்கொள்ளும் பக்தியானது முத்தியை அடைவதற்குரிய வழி அல்லது சாதனம். பக்தியை வழியாகக் கொண்டு பயிற்சி செய்து, அதனால் முத்தியை அடைதல் வேண்டும். எனவே பக்தி வழியும் முத்தி பயனும் ஆம். ஆனால், முத்தி நிலையில் உயிர்கள் மேற்கொள்ளும் பக்தியானது பிறிதொன்றை அடைவதற்குள்ள வழியோ சாதனமோ அன்று. பக்தியே வழியும் பயனும். பக்தியே முடிநிலை. ஏனெனில், முத்தி நிலையை அடைந்த பிறகும் வேறு ஒரு நிலை அடையப் பெறுவதாக இல்லை. முத்திநிலையில் பக்திக்காகவே பக்தி செய்யப் பெறுகிறது. முத்தி நிலையில், ஒரு முக்தன் - முத்தி பெற்ற உயிரானது துய்க்கின்ற பேரின்பத்துக்குப் பக்தியே அடிப்படைத் தன்னுண்மைப் பண்பாக அமைகிறது.

முத்திநிலையில் உயிரானது தான் ஒரு துய்ப்பவன் அனுபவிப்பவன் எனத் தன்னை அறிகிறது. கட்டு நிலையில் உயிரானது அதனுடைய தன்னலச் செயற்பாடுகளின் பின்விளைவுகளாகிய இன்ப துன்பக் கலப்பினை அனுபவிக்கிறது. ஆனால், முத்தி நிலையில் முத்தி பெற்ற உயிரானது தனக்கேயுரிய, தன்னுடைய அகத்திலேயே உட்கலந்து தங்கியிருக்கும் பேரின்பத்தையே அது அனுபவிப்பதாகிறது. முத்தி நிலையில் அமையும் பேரின்பம் என்பது சடப்பொருள்களின் - அறிவற்ற பொருள்களின் துணையினால் உண்டாகும் இன்பம் என்பதன்று. புலனனுபவங் கடந்த மகிழ்ச்சி. எனவே, புலனனுபவங் கடந்த மகிழ்ச்சியானது சடப்பொருளுடம்பைப் பெற்றிருப்பதால் விளைவதன்று. பேரின்பத்தின் இயல்பை விரித்துரைக்க முடியாது; குறிப்பாகப் புலப்படுத்த இயலும். பேரின்ப அனுபவம், எவ்வாறு ஈயினும் சரியே, அது கடவுளின் விருப்பின் அடிப்படையிலேதான் அமையும்.

எனவே, முத்திநிலை என்பது கலப்பற்ற பேரின்பநிலை. சாங்கிய, நியாயத் தத்துவப் பிரிவுகள் துன்பம் இல்லாமை என்பதையே

முத்திப் பேரின்பநிலை என்று கொள்கின்றன. துன்பம் இல்லாமை என்பது முத்தியைப் பற்றிய-முத்தியின் எதிர்மறைப் பண்பு. துவைதம் வேறுசில வேதாந்தத் தத்துவப் பிரிவுகளுடன் இணைந்து, முத்தியில் பேரின்பத்தின் உடன்பாட்டுப் பண்பை வலியுறுத்துகிறது. எவ்வாருயினும், அத்வைத வேதாந்தம் கொள்வது போல, உயிரும் பேரின்பமும் ஒன்றே என்ற கருத்தை ஏற்கவில்லை. ஆயினும், பேரின்பம் என்பது உயிரின் ஓர் அடிப்படைப் பண்பு என்பதை ஏற் கிறது.

துய்ப்பும் செயல் செய்தலும் உடம்பு இல்லையானுல் செயற்படுத் தல் இயலாது என்ற மறுப்புக்குரிய விடையாக, முத்திநிலையில், உள்ள பல்வேறு அமைப்புகளைச் சாதாரண வாழ்வும் கட்டுற்ற குறிக் கோளும் கொண்டு வாழும் நம்மால் முடிவு செய்தல் இயலாததாகும். நமக்கு இருக்கும் மூலச்சான்றுகள் சுருதிகளே. அவைகள் துய்ப்பும் செயல் செய்தலும் முத்தியில் உண்டு என்பதைப் புலப்படுத்து கின்றன. மேலும், பதிலாண்மைநிலை (Agency), துய்ப்புத்தன்மை ஆகியவைகள் உயிர்களின் பண்புகள். இவைகள் உயிரிலேயே இருக்கின்றன. எவ்வாறெனில், முத்திநிலையில், உயிரானது தன் னுடைய தனித்தன்மையை இழக்காமலிருக்கிறது என்பதை நாம் முன்பேயே ஏற்றுக் கொண்டதால், துய்ப்புத்தன்மை போன்ற வைகளும் இருக்கின்றன என்றுதான் கொள்ள வேண்டும். மத்வரின் கருத்துப்படி, முத்திநிலையில் உயிரிலிருந்து நீக்கப் பெற்றவைகள் யாவை எனில், உயிருக்குப் புறத்தே உள்ளவைகளே நீக்கப்பெறும். அகத்தேயுள்ளவைகள் உயிரின் தனித்தன்மையை நிலைநிறுத்து பவை. எனவே, உடல் முதலியன உயிருக்குப் புறத்தே இருப்பவை. அவை நீக்கப் பெற்றுவிடும் என்றே கொள்ளுதல் வேண்டும். எனவே, முத்தியில், உயிரின் உள்ளார்ந்த இயற்கைப் பண்புகள் முழுமையாக வெளிப்படுத்தப்பெறும். அவைகளை வெளிப் படுத்துவதற்கெனவே, உயிரின் புறநிலை சார்ந்த உடல் முதலியவை நீக்கப் பெறுகின்றன.

### (இ) முத்தியில் பேரின்பப் படிநிலைகள்

முத்தியில் உயிர்களிடத்தே அமைந்துள்ள பேரின்பமானது பிரமத்திடத்தே அமைந்துள்ள பேரின்பத்துடன் பேரின்பம் என்ற வகையாலும் தூய்மை பெற்ற பண்பாலும் ஒத்ததே. ஆயினும், பிரமத்தின் பேரின்பத்தை நோக்க, உயிரின் பேரின்பம் தகுதியால் சிறிது குறைந்ததே. பிரமமானது உலக முழுமையும் செயற்படுத்தக் கூடிய வகையில் பேராற்றல் பெற்றது; அதனுடைய உலகியற் செயல்கள் அதனுடைய பேரின்பப் பெருமையைப் புலப்படுத்து கின்றன. ஆனல், முத்திபெற்ற உயிர்கள் உலகியல் சார்ந்த பேராற்றற் செயல்களில் கலந்து கொள்வனவல்ல. இச் செய்தியை பிரம்ம சூத்திரம் IV. 5. 17. கூறுகிறது. ஆகையால், உயிர்கள் கட்டுப்பாட்டுக்குள்ளடங்கிய பேரின்பத்தையே ஏற்கக் கூடியவை களாகின்றன.

முத்திபெற்ற உயிர்கள் முத்தியில் தம்முடைய பேரின்பத்தைத் துய்க்கும் நிலையில் தம்முள் வேற்றுமைப்படுகின்றன என்று மத்வர் எடுத்துக்கூறி விளக்குகிறார். வெவ்வேறு வகையான உயிர்கள் விடுதலையை-முத்தியை அடைவதற்காக அமைத்துக் கொள்ளப் பெற்ற வழிநிலைகளில்-சாதனங்களில் முயற்சியை மேற்கொள்ளும் போது, உயிர்கள் மேற்கொண்ட முயற்சிகளின் தன்மை, ஆழ்ந்து நிலைத்தல் என்ற தன்மைகளில் பெரிதும் வேறுபடுகின்றன. ஒவ்வோர் உயிரும் அதனதனுடைய உள்ளார்ந்த ஆற்றல்களின் அடிப்படையிலேயே, தத்தம் பயிற்சியை அமைக்கின்றன. நான்முகக் கடவுள் மேற்கொள்ளும் முயற்சி, தேவர்கள் மேற்கொள்வன, இருடிகள் மேற்கொள்வன, மனிதர்கள் மேற்கொள்வன ஆகிய எல்லா முயற்சிகளும் ஒரே தன்மையானவை அல்ல. எனவே, பிரமத்தைப் பற்றிய நேர்க்காட்சி அறிவைப் பெறும்போது, எல்லா உயிர்களும் ஒரே தன்மையான அறிவைப் பெறுவன அல்ல. தாம் மேற்கொண்ட முயற்சிகளுக்கேற்பவே, அழுத்தமான, அல்லது மென்மையான என்று இவ்வாறு பலவேறு வகையான தகுதியையுடைய அறிவைத்தான் பெற இயலும். எனவே, ஆன்மீகச் சாதனப் பயிற்சியில் மேற்கொண்ட முயற்சி வேறுபாடுகளை ஒட்டியே, நேர்க்காட்சி அறிவின் தரமும் அமையும்; அதற்கேற்பவே பேரின்ப அனுபவத்தின் தரமும் அமையும். இவ்வாறு பேரின்ப அனுபவநிலையில் அமையும் தரப் படிநிலைகள் ஆனந்த - தார - தம்மியக் - கொள்கை எனப்பெறும். ஆயினும், முத்திநிலையில் உயிர்களின் பேரின்பம் அவ்வுயிரைப் பொறுத்தவரையில் முழுமையானதாகவும் நிறைவுற்றதாகவும் இருக்கப் பெறும். முத்தியில், உயிரின் தகுதிநிலைக் கேற்றவாறு பேரின்பமும் முழுமை நிலையுடையதாகவே இருக்கப்பெறும். ஆனால், கட்டுநிலையில், இவ்வுலகில், ஒவ்வோருயிரும் தத்தம் பேரின்பத்தில் ஒரு சிறு கூற்றினை மட்டுமே, தத்தம் தகுதிநிலைக் கேற்ற அவ்வடிப்படையிலேயே அனுபவிக்கும். வெவ்வேறு வகையான அளவுகளில் அமைந்த பாத்திரங்கள் தண்ணீரால் நிறைக்கப் பெறுகின்றன. தண்ணீர் எல்லாப் பாத்திரங்களிலும் நிறைந்திருக்கும். ஆனால், பாத்திரங்களின் கொள்அளவு வேறுபட்டிருக்கும். அவ்வாறே முத்திநிலையில், உயிர்களின் தகுதிகளுக்கேற்ப,பேரின்பம் உயிர்களில் நிறைந்திருக்கும். வேறுபாடு என்பது கொள் அளவில் அமையும். கட்டுநிலையில் அமையும் உயிர்கள் நிலையை விளக்கும் அதே உவமை. இங்கே பாத்திரங்கள் உண்டு. கொள்அளவு வேறுபாட்டின் அடிப்படையில் பாத்திரங்கள் வேறுபடுகின்றன. அப்பாத்திரங்களில் அமைக்கும் தண்ணீரும் முழுமையாக நிறைவாக அமைவதில்லை. குறைவாகவே இருக்கும். கட்டுநிலையில் உயிரானது தன்னுடைய கொள்தகுதிக்கும் குறைந்த இன்பத்தையே பெறும். முத்தியில் கொள் தகுதியை நிறைக்கும் வகையில் பேரின்பம் அமையும்.

பேரின்பப் படிநிலை வேறுபாட்டுக் கருத்தின் அடிப்படையில், விடுதலை அல்லது முத்தி நான்கு படிநிலைகளாகக் கருதப் பெறுகிறது. **'சாலோக்யம்'** (Sālokya) என்பது முதல்நிலை. இது விஷ்ணுவின் இருப்பிடத்தை (வைகுந்தம்) அடைதல். முதல் நிலையில் எல்லா

முத்திபெற்ற உயிர்களும் வைகுந்தத்தை அடையும். ஆனால், கடவுளைப் பற்றிய அறிவை அதிகமாகப் பெற்றிருப்பவர்கள் கடவுளின் அண்மையிடத்தை அடைவார்கள். இத்தகைய முத்திநிலை **சாமீப்யம்** (Sāmıpya) எனப்பெறும். இவ்வாறு அடையும் படிநிலைகளில், இரண்டாம் நிலையில் இருப்பவர்களை விட, மேலும் உயர்ந்த அறிவைப் பெற்றவர்கள் கடவுளின் வடிவையே ஏற்கும் தகுதியுடையவர்கள் ஆகிறார்கள். இதுவே மூன்றும் படிநிலை, **சாரூப்யம்** (Sārupya) எனப்பெறும். இவ்வாறு மூன்றும் நிலையில் நின்று கடவுளின் உருவைப் பெற்றவர்களில் சிலர் கடவுளுடன் இணைந்து விடுகிறார்கள். இதுவே மிக உயர்ந்த நிலை. இது சாயுஜ்யம் (Sayujya) எனப்பெறும். சாயுஜ்யம் என்பது அத்வைத வேதாந்தம் குறிப்பது போல, பிரமத்தில் முழுமையாக ஒற்றித்துக் கலந்து விடுதல் - ஒன்றுகவே ஆகிவிடுதல் என்பதைக் குறிக்காது என்று ஜெயதீர்த்தர் சாயுஜ்யம் என்பதைத் தெளிவாக விளக்கியுள்ளார். சாயுஜ்யம் என்ற சொல்லானது உயிரானது பிரமத்தை அடைதல் என்ற உறவில் மிகவும் நெருங்கிய நிலையில் இருப்பது என்பதைப் புலப்படுத்தவே எடுத்தாளப் பெறுகிறது. எனவே, சாயுஜ்யம் என்ற சொல் பிரமத்துக்கும் உயிருக்கும் இடை அமைந்த வேறுபாட்டினைச் சரிசெய்து அமைத்ததாக இல்லை. முத்திபெற்ற உயிர்கள் துய்க்கும் இன்பம் சாலோக்யம் என்ற முதற்படியிலிருந்து சாயுஜ்யம் என்ற நான்காம் படிவரை, தரத்தினுல் உயர்வுடையதாகவே இருக்கப்பெறும்.

மூன்றும் பகுதி

# அறிவாராய்ச்சிக் கொள்கை

**(Theory of knowledge)**

8. ஏற்புடைய அறிவைப் பெறுதற்குரிய வழிகள்
   (Means of valid knowledge)

9. அறிவின் ஏற்புடைமை
   (The Validity of knowledge)

10. பிழைபற்றிய கொள்கை
    (Theory of error)

11. 'சான்று'—உயிர்
    (Sākṣin)

# 8. ஏற்புடைய அறிவைப் பெறுதற்குரிய வழிகள்

(Means of Valid knowledge)

(அ) முன்னுரை

துவைதத்தின்படி, 'பிரமாணம்' என்ற சொல்லானது ஏற்புடைய அறிவைப் பெறுவதற்குரிய வழிகளையோ, அறிவு வருவழிகளின் மூலமாகப் பெற்ற ஏற்புடைய அறிவின் அமைப்புக்களையோ குறிப்பது எனக் கொள்ளலாம். ஏற்புடைய அறிவின் அமைப்புக்கள் அறியப்பெற்ற பொருளை நேர்நிலையில் விளக்குகின்றன. ஏற்புடை அறிவைப் பெறுதற்குரிய வழிகள் அறியப்பெற்ற பொருள்களைத் துணை நிலையில் நின்று – ஏற்புடைய அறிவின் அமைப்புக்களை உண்டாக்குவதன் மூலம்—விளக்குகின்றன. இத்தகைய வேறுபாட்டினை எடுத்து விளக்குவதற்காகவே, ஏற்புடைய அறிவின் அமைப்புக்கள் பிரமாணங்களுள் முதன்மை நிலையுடையவை என்றும் ஏற்புடை அறிவுக்குரிய வழிகளாக இருப்பவை துணைமை நிலையுடையவை என்றும் (Kevala-pramana and anu pramana) கொள்ளப் பெறுகின்றன. இந்தியத் தத்துவ ஞானத்தின் ஏனைப் பிரிவுகளில் 'பிரமாணம்' என்ற சொல்லானது ஏற்புடைய அறிவைப் பெறுதற்குரிய வழிகளை மட்டுமே குறிப்பிடுவதாக அமையும்.

விசிஷ்டாத்வைதத்தைப் போலவே, ஏற்புடைய அறிவைப் பெறுவதற்குரிய வழிகளில் காட்சி (Perception), கருதல் (anumana), உரை (Verbal testimony-Sabda) என்ற மூன்றினைமட்டுமே துவைதம் ஏற்கிறது. அதற்குரிய காரணம் கீழ்வருவதே. நம்மால் அறியப் பெறும்பொருட்கள் பருவுலகம், உயிர், கடவுள் என்பவைகளே. பருவுலகம் காட்சியளவையின் மூலம் அறியப் பெறுகிறது. கடவுளும் உயிரும் உரையளவை மூலமாக அறியப்பெறும், எல்லாவற்றையும் பற்றிய அறிவும் கருதலளவை மூலம் நிறைவு செய்யப்பெறும்.

ஏற்புடைய அறிவைப் பெறுவதற்குரிய வழிகளுள் ஒன்றாக உவமையை நியாயம், மீமாம்சம், அத்வைதம் என்ற மூன்றும் ஏற்கின்றன. மேலும், மீமாம்சமும் அத்வைதமும் அருத்தாபத்தியைத் தனிப்பிரமாணமாக ஏற்கின்றன. ஆனால், துவைதம் உவமையோ அருத்தாபத்தியோ தனிநிலையில் பிரமாணமாகும் தகுதியுடையனவல்ல; அவையிரண்டும் கருதலளவையிலேயே அடக்கப் பெற்றுவிடும் என்பதாகக் கருதுகிறது.

பட்ட மீமாம்ஸையும் அத்வைதமும் அநுபலப்தி-இன்மையை அறிதல் என்பதை ஒரு தனிப்பிரமாணமாக ஏற்கின்றன. தரை அல்லது மேசை என்பவைகளின் மேல் ஜாடி அல்லது குடம் என்பதன் இல்லாமையை அறிவதற்குரிய வழியாக அநுபலப்தி இருக்கிறது. ஆகையால் அதையும் ஏற்கின்றனர். ஆனுல், துவைதம் காட்சியளவை மூலமாகவே ஒருபொருளின் இல்லாமையை அறிந்து கொள்ள முடியும். ஆகையால், அநுபலப்தியைத் தனி அளவையாக ஏற்கவில்லை. ஒரு பொருளின் இல்லாமையைக் காண்பதற்காகத் தொடர்பு படும் புலன் எது என்ற வினு எழுப்பப் பெறுமானுல், இவ்வகையான அறிவுவரு வழியில், புலனுனது பொருளைத் தாங்கியிருக்கும் இடத்தையோ அல்லது பொருளையோ தொடர்பு கொள்ளுகிறது என்று துவைவதி விடையிறுப்பார். [அதாவது குடம் மேசையின்மேல் இருக்கிறது என்பது காட்சியளவைக் குரியது. குடம் மேசையின்மேல் இல்லை என்பது அநுபலப்திக் குரியது. இன்மையை அறியும் அறிவில், புலன் (கண்) எப்பொருளுடன் தொடர்பு கொள்கிறது என்ருல், அது இப்போது மேசை என்ற தாங்கும் பொருளுடன் தொடர்பு கொள்கிறது என்பது துவைதியின் விடை]

(ஆ) **காட்சியளவை**

காட்சியளவை என்பது இங்கே, இப்பொழுது புலப்படுகிற, நேராகவே அறியப்பெறுகிற, ஒத்திட்டுப் பார்க்கும் நிலையில் அணிமையிலிருக்கிற ஒரு பொருளை நோக்கியறிதற்குரிய வாயில் என்று துவைதிகளால் விரித்துரைக்கப் பெறுகிறது. புலன்கள் பொருள்களுடன் கொள்ளும் தொடர்பே காட்சியளவைக்கு முக்கியமானது. அத்தொடர்புதான் ஏற்புடைய காட்சியளவை அறிவை உண்டாக்கும். புலன்களும் பொருள்களும் கொள்ளும் தொடர்பு என்பதில் புலன்களும் மஞ்சட்காமாலை போன்ற நோய்களால் ஏற்படும் குறைகள் இல்லாதவைகளாக இருக்க வேண்டும்; அவ்வாறே பொருள்களும் மிகமிக நெடுந்தூரத்தில் இருப்பனவாகவோ, மிக மிகச் சிறியனவாகவோ என்றிவ்வாருன குறைகள் இல்லாதவையாக இருக்க வேண்டும். இவ்வாறு குறைபாடில்லாத புலன்களும்; குறைபாடில்லாப் பொருள்களும் இணையும் போதுதான் காட்சியளவையும் ஏற்புடைய அறிவைத் தரும் வழியாக அமையும். இவையிரண்டனுள் எந்த ஒன்றிற் குறையிருந்தாலும், அது ஏற்புடைமையில்லாத அறிவைத் தருவதாகவே அமையும்.

துவைத வேதாந்தத்தின்படி, புலன்கள் எண்ணிக்கையால் ஏழு எனக் கொள்ளப் பெறுகின்றன. வெளிநிலையில் உள்ள புலன்கள் ஐந்து [பார்த்தல், கேட்டல், முகர்தல், சுவைத்தல், தொடுதல் என்பவைகளுக்குரிய கண், காது முதலியன.] இவ்வைந்துடன் உட் புலனுகிய மனம். அதனுடன் மேலும் ஒன்று. அதுதான் சாட்சி எனப் பெறுவது. மனம் என்ற புலனைப் பற்றிய கருத்தமைவும் சாட்சி என்று சொல்லப் பெறுதற்குரிய ஏழாவதாகிய ஒரு முற்படு கருதுகோளும் துவைதத்திற்குரிய சிறப்பியல்புகள். ஐவகை வெளிப்புறப் புலன்களையும் இணைந்து

செயல் புரியச் செய்தலும், முன்னமேயே நினைவில் உள்ளவைகளை மீள இணைத்துக் கொண்டுவருதற்கு உரிய வழியாக இருத்தலும் ஆகிய இவைகளே மனத்தின் செயற்பாடுகள். மனதைப் பற்றிய குறைபாடுகளாக ஆசைகள் பற்றுள்ளங்கள் ஆகியவை அமையும். சாட்சின் என்பதே எல்லாவற்றுக்கும் சான்ருக நிற்கும் அறிவு அல்லது உள்ளுணர்வின் செயற்படுதுறை அல்லது காட்சியளவைக் குரிய நேர்க்கருவி. உயிர் என்பதனுடைய உடைமை எனப்பெறும். அறிவுப் பண்பும் சாட்சின் என்பதும் ஒன்றே. சாட்சின் என்பதே புலன் அல்லது வாயில் என்பதன் மிகுதூய்மை வடிவமாகும். அது குறைபாடுகளுக்கு இடம் தருவதன்று; ஆகையினுல், அது எக் காலத்தும் முழுமையான ஏற்புடை அறிவையே உண்டாக்கும். புறப் புலன்களில் பதிவு செய்யப்பெற்ற பொருள்களை, அப்புறப் புலன் களின் வழியாக, சாட்சின் காண்கிறது. அவைகளுக்கு அப்பால், சாட்சின் புறப்புலன்களால் பதிவு செய்யப்பெற முடியாத சில பொருள்களையும் நேராகவே காண்கிறது. ஆத்மன் எனப்பெறும் உயிர், உட்புலனுகிய மனம், இன்பம் துன்பம் எனப்பெறும் மனப் பண்புகள், அறியாமை, காலம், தோற்றுவிக்கப்பெருத ஆகாயம் என்பனவே அப்பொருள்கள், உயிரானது ஏனைய புறப்பொருள் களைப் போலவே உயிரினுடைய இயல்பாகிய அறிவு என்பதனு லேயே-சாட்சின் என்பதனுலேயே பார்க்கப் பெறுகிறது என்பது துவைத வேதாந்தத்தின் ஒரு சிறப்புக்கூறு. ஏனைய ஆறு வாயில் களைப் பற்றிய-புலன்களைப் பற்றிய நம்முடைய அறிவுங்கூட, சாட்சின் என்பது வெளிப்பட்டிருந்து கண்டமையினுலேயே அமைந்ததாக இருக்கிறது.

இந்தியத் தத்துவஞானப் பிரிவுகள் பலவற்ருல் ஏற்றுக் கொள்ளப்பெற்ற, காட்சியளவையின் முன்னெழு தொடர்புப் படி நிலைகளைத் துவைதம் ஏற்றுக் கொள்வதில்லை என்பதும் இங்கே குறிப்பிடத்தக்க ஒன்ருகும். காட்சியளவை என்பது பொருளையும் அதன் பண்புகளையும் இணைத்து நின்றமையைப் புலப்படுத்தும் வகையில் சான்ருக நிற்பது என்பது பொதுக் கருத்து. எடுத்துக் காட்டாக, நாம் ஒரு குதிரையைப் பார்க்கும்போது, தன்னுடைய பண்புகளைக் கொண்டிருப்பதாகிய ஒரு குதிரை என்று அதனைப் பார்க்கிருேம். இவ்வாருக, காட்சியளவை என்பது பொருள், அதனுடைய பண்புகள், அவற்றுள் ஒவ்வொன்றற்கும் இடை அமைந்த உறவு ஆகியவைகளைக் கொண்ட ஒரு வகைக் கலப்பு நிலைப் புறத் தோற்றம். அதனுலேயே, காட்சியளவை என்பது உறுதி செய்யப்பெற்ற ஒன்று எனவே விரித்துரைக்கப் பெறுகிறது. (Savikalpaka).

'நியாய' என்ற தத்துவப்பிரிவின்படி, காட்சியளவையில் பொருளும் பண்புகளும் தெளிவாக உணரப்பெறும் நிலைக்கு முன்ன தாக ஒரு நிலை ஏற்கப் பெறுகிறது. அதில் பொருளும் அதன் பண்பு களும் காட்சியளவையோடு தொடர்புபடுத்திக் கொண்டுவரப் பெறுவனவல்ல. அவைகள் தனித்தனி நிலையிலேயே பார்க்கப்

பெறுகின்றன. நாம் பொருளை அதன் மூலம் தனியாகவும். குதிரைத் தன்மையை அதன் மூலம் தனியாகவும், அவ்விரண்டற்கும் உள்ள தொடர்பை அதன்மூலம் தனியாகவும் அறியப் பெறுகிறோம் என்பதாக இருக்க வேண்டும். இத்தகைய முன்னமை நிலையானது பிரிவுகள் உறுதி செய்யப் பெறுதல் இல்லாத காட்சியளவை எனப் பெறுகிறது (Nirvikalpaka). ஏனெனில், இந்த முக்கூறுகளும் இணைக்கப் பெறுவனவல்ல. இத்தகைய முன்னமை நிலையானது நேராக அறியப்பெறுதல் ஆகாது; சொற்களால் புலப்படுத்துதலும் ஆகாது. ஆனால், அத்தகைய முன்னமை நிலையின் இருப்பு அனுமான அளவை மூலம் ஏற்கப் பெறுகிறது; ஏனெனில், 'கூட்டு' என்ற ஒரு கருத்தானது அதற்கு முன் தனிமை உண்டு என்பதை உடன் கொள்ளும் என்பது அளவையியல் நியாயம்.

துவைதத்தின்படி, வேறுபாடுகளற்ற நிலையில் காட்சியளவை என்பது ஒரு தேவையற்ற கருதுகோள். சான்றுகளால் உறுதி செய்யப்பெறாத ஒன்று. நாம் சாதாரணமாக அறியும் காட்சியளவையில் எந்த ஒரு பொருளும் அதன் பண்புகளோடு இயைந்ததாகத் தான் அமைகிறது. குணங்களற்ற ஒரு வெற்று நிலைப்பொருள்-குணங்களோடு கூடப் பெறுவதாக இருக்கும் ஒரு பொருள் அமையப் பெறவில்லை. ஆகையால், துவைதத்தின்படி, காட்சியளவையென்பது எப்போதும் வேறுபாடுகளுடன் உணரப்பெற்ற ஒன்றே. (Savikalpaka) அது எப்போதும் பொருளுக்கும் பண்புகளுக்கும் இடை அமைந்த தொடர்பை வெளிப்படுத்துவதாகவே அமைகிறது.

நியாயத் தத்துவத்தைப் போலவே, அத்வைதமும் சாங்கியமும் வேறுபாடுகளுடன் அறியப் பெறும் காட்சியளவைக்கு (savikalpaka) முற்பட்ட நிலையில் வேறுபாடுகளற்ற நிலையில் அமையும் காட்சியளவை (Nirvikalpaka) நிலை உண்டு என்று கொள்கின்றன. ஆயினும், நியாயத்தத்துவம் கொள்ளும் அதே கருத்தில் அதை ஏற்கவில்லை. அத்வைத வேதாந்தத்தின்படி, சாங்கியமுங்கூட, வேறுபடுத்தி அறியப் பெறாத முதல் நிலையில், பொருளுக்கும் பொருளின் பண்புகளுக்கும் இடை அமைந்த உறவு புலப்படாமையே. ஆனால், அதற்குரிய காரணம், நியாயம் கூறுவதைப் போல இரண்டுமே தனித்தனியான காட்சிக்குரியன என்பதன்று, இரண்டும் ஒன்றாகவே கலந்து, ஒரே புலனுக்குரிய அறிபொருளாக அமைந்து விட்ட ஒன்றுதான். இந்நிலையில், மனம் என்ற அகப் புலன் அங்கே வந்து செயற்படவில்லை. எனவே, இந்நிலையானது வெறும் புறப்புலன்களின் பதிவே. தொடர்ந்து, மனமானது புறப் புலப் பதிவுகளை 'விருத்தி' என்பதன் மூலம் விளக்கும் போது, பொருளுக்கும் அதன் பண்புகளுக்கும் இடை அமைந்த வேறுபாடு புலப்படுத்தப் பெறுகிறது. எண்ணமானது பொருளும் பண்புகளுமாகப் புலப்படுத்தப் பெற்றவைகளினுடைய இயற்கையிணைப்பு, ஒற்றுமை ஆகியவைகளைப் பிரித்துக் காட்டுகிறது. இவ்வாறாக, பொருளும் பண்புகளும் அவற்றின் இடை அமைந்த உறவும் வேறு படுத்தியறியும் அறிதல் நிலையில் (Savikalpaka) நாம் காண்கிறோம்.

இக்கொள்கையைக்கூட, துவைதம் மறுத்துரைக்கிறது. துவைத வேதாந்திகளின் கொள்கைப்படி, முதல் நிலைக் காட்சியளவை என்பது-வெறும் புலப்பதிவுகளே அமையும் நிலை என்பது-பொருளும் அதன் பண்புகளும் ஒன்றே என நின்ற நிலை என்பது-அவைகளின் வேறுபாடு பின்னர் எண்ணம் என்பதால் புதியதாகப் புலப்படுத்தப் பெற இருக்கிறது என்பது தேவையற்ற நிலையில் அமைத்துக் கொள்ளும் ஒருவகை முற்படு கருதுகோள் ஆகும். துவைத வேதாந்திகளின் காட்சிப் பொருளுண்மைக் கொள்கையின்படி, மனமானது பொருள், பொருளின் பண்பு என்பவைகளின் இடையே சென்று எத்தகைய தாக்குதல்களையும் உண்டாக்குதல் இல்லை. ஆகையினால், வேறுபடுத்தியறியும் நிலையில் அமையும் காட்சியே பொருளையும் அதன் பண்புகளையும் அவற்றிடை அமைந்த உறவை யும் புலப்படுத்துகிறது என்பதால், அதுவே, பொருளின் தன்மை யாக இருக்கிறது என நாம் எடுத்துக் கொள்ள வேண்டும்; ஏனெனில் பொருள்கள் எப்போதும் பண்புகளுடனேயே இருக்கின்றன என்ப தாம்.

(இ) **கருதலளவை** (Inference-anumana)

கருதலளவையானது ஒரு குற்றமற்ற அறிவாராய்ச்சி முறை; பிரிந்து நில்லாத ஓர் உறவின் அடிப்படையில் இரண்டு பொருள்களை எடுத்து நிறுத்தி, ஒரு நிச்சயத் தன்மை வாய்ந்த, குறிப்பிட்ட முடிவைப் பெறுவதற்குரிய அடையாளம் என்று ஜெயதீர்த்தர் தம்முடைய **நியாயசுதா** என்ற நூலில் விரித்துரைக்கிறார். கருதலள வையில் மூன்று முக்கிய அடிப்படைக் கூறுகள் தொடர்பு கொண் டுள்ளன. காரணம் (Hetu); சாத்யம் எனப்பெறும் முடிவு (Sadhya); இரண்டு பொருள்களுக்கிடையில் என்றும் பிரிதல் இல்லாத இணைப் புறவு (Vyapti) என்பனவே அம்மூன்றும். எடுத்துக்காட்டாக, அடையாளமாகப் புலப்படுத்தப் பெறுகிற புகையானது மலையின் மேல் இருக்கிறது. இதுவே காரணம் (Hetu). புகையிருக்கிறது என்ற காரணத்தால், மலையின் மேல் நெருப்பு இருக்கிறது என்ற முடிவை (Sadhya) அமைக்கிறோம். காரணத்திலிருந்து (Hetu) முடிவு வரை (Sadhya) உள்ள கருத்து வளர்ச்சியைச் செயற்படுத்தியது புகைக்கும் நெருப்புக்கும் பிரிதல் இல்லாமல் இணைந்திருக்கும் ஒரு வகை உறவுதான் (Vyapti).

வியாப்தி (Vyapti) என்பது காரணத்துக்கும் முடிவுக்கும் இடை அமைந்த பிரிக்க இயலாத உறவு என்பதாக அமைகிறது. அதுவே கருதலளவையின் உயிர்ப்பான மூலக்கூறு. ஏற்புடைய வியாப்தி யைப் பெறுதற்குரிய முறையானது இந்திய அளவையியல் அறிஞர் களால் பெரிதும் விவாதிக்கப்பட்டிருக்கிறது. நியாயத் தத்துவத்தின் படி, வியாப்தியானது உடன்பாட்டியலான, எதிர்மறையியலான சான்றுகளின் மூலமாகச் சோதிக்கப் பெறல் வேண்டும். எடுத்துக் காட்டாக, எங்கெங்கே புகையிருக்கிறதோ அடுப்பைப் போல, யாக குண்டத்தைப் போல, அங்கங்கே நெருப்பு இருக்கிறது என

உடன்பாட்டு முறையிலான, நெருப்பும் புகையும் இணைந்திருப்பதை ஒத்துக் கொள்ளும் வகையில் சரிபார்த்தலுக்காகச் சான்றுகளைக் காட்ட வேண்டும். இவ்வகை (Anvaya) அந்நுவயம் எனப்பெறும். எங்கெங்கே நெருப்பு இல்லையோ, குளத்தில், ஆற்றில், அங்கங்கே புகை இல்லை என்பதையுங்கூட நாம் எடுத்துக்காட்டுதல் வேண்டும். இம்முறையானது எதிர்மறை நிலையிலான சரிபார்த்தல் முறையாகும். இது இல்லாமையை உடன்படும் எடுத்துக்காட்டு. (Vyatireka) ஆனால், துவைத வேதாந்தத் தத்துவப் பிரிவின்படி, வியாப்தியின் ஏற்புடைமையை நிறுவுவதற்கு, உடன்பாட்டு முறையிலான, இருப்பினை ஏற்கும் முறையே போதுமானது. உடன்பாட்டியலான பொருளின் புலப்பாட்டுத் தன்மையை நிறுவுவதற்கு அதே மாதிரி யான பிறிதொரு உடன்பாட்டியலான பொருளின் புலப்பாட்டுத் தன்மையையே வழியாகக் கொள்ளுதல் என்ற சிந்தனையில் எதிர் மறையியலான சான்றுகளைச் சிந்திக்க முற்படுதல் பொருத்தமில்லாத தாகும்.

(ஈ) **உரையளவை** (Verbal Testimony - Sabda)

இந்தியத் தத்துவ ஞானப் பிரிவுகள் இரண்டு பெரும் பிரிவு களாகப் பிரிவுறுகின்றன. பலவேறு வகைப்பட்ட இயற்கைக் கொள்கையானது பொதுமையியலான அனுபவத்தில் என்ன கொடுக்கப் பெறுகிறதோ அதுவே, பொருளுண்மை வரையறை செய்கிறது என்பதை ஏற்கிறது. ஆகையினால், அவைகள் காட்சி யளவை, காட்சியளவையை மூலமாகக் கொண்ட கருதலளவை என்பவைகளின் விதிகளின் அடிப்படையிலான நேர்மையை ஒப்பு கின்றன; உரையளவையைப் புதிய அறிவைப் பெறுதற்குரிய வழியாக ஏற்கவில்லை. ஆனால், பெரும்பாலான தத்துவ ஞானப் பிரிவுகள், உள்பொருளின் எல்லையானது பொதுமையியலான அனுபவ அடிப்படையின் வழியிலேயே உணர்வதற்கு இயலாத வகையில், அதன் எல்லையைக் கடந்து செல்வதால், இயற்கைக்கு அப்பால் அமைந்திருக்கும் பொருளை அறிவதற்கு உரையளவையை ஒரு தனிநிலைப் பிரமாணமாக ஏற்கின்றன. புலன் வழிகளில் அனுபவிக்கப் பெறும் பொருள்களிலுங் கூட, பல பொருள்களை நாமே அறிய முடியவில்லை. அத்தகைய பொருள்களைப் பற்றிய அறிவைப் பெறுவதற்காக, நம்பிக்கைக்குரியவரின் வார்த்தைகளின் மூலமாக நமக்கு வரும் உரையையே பிரமாணமாகக் கொள்ளும் நிலையில் நாம் அவர்களைச் சார்ந்திருக்கிறோம். (āpta vacana) புலன் களுக்கு அப்பால் உள்ள பொருள்களின் நிலையில், நம்மால் முடியாது; நாம் முழுக்க முழுக்க உரையளவையையே அதன் தனியாதிக்கத் தையே சார்ந்திருக்கிறோம்.

உரையளவையின் ஏற்புடைமையானது அது தோன்றுவதற் குரிய மூலத்தைப் பற்றிய பிழையின்மை அல்லது பொய்யின் மையையே சார்ந்திருக்கிறது. உரையளவையை ஒரு பிரமாணமாக ஏற்கும் தத்துவ ஞானப் பிரிவுகளுள், புலன்களின் எல்லையைக் கடந்த நிலையில் உள்ளவை பற்றிய அறிவைப் பெறுவதற்குத் தனி

மனிதனின் அக நோக்கே முடிந்த நிலையிலான, போதுமானதான வழி என்பதைச் சில பிரிவுகள் ஏற்கின்றன. எனவே, அவைகளின் கருத்துப்படி, உரையளவை என்பது அது தோன்றுதற்கு மூலமாக அமைந்த அருளாளரின் - யோகியின் உள்ளுணர்வு நோக்கே என்பதாக அமைகிறது. இவ்வகைக் கருத்துக்கு உரிய நல்ல எடுத்துக் காட்டாக, சமணம் தன்னுடைய உண்மைகளுக்குரிய மூலங்களாக, மகாவீரரைப் போன்ற உயர்ந்த தீர்க்க தரிசிகளின் அகநோக்குகளையே கொள்கின்றது. ஆனால், மற்றைத் தத்துவப் பிரிவுகளின் படி, எவ்வளவுதான் அருள் நலம் வாய்ந்தவராயினும், ஒரு தனி மனிதன் அனுபவத்தை மூலமாகக் கொள்வது தவறு விளைதற்குரிய வாய்ப்பை உட்கொண்டது என்று கருதப் பெறுகிறது. குமாரில பட்டர் மதிப்பீடு செய்து கூறுவதைப் போல, பார்வையானது தன்னளவில் விரிவு பெற்றதாகலாம்; ஆனால் ஒரு சாதாரண, எளிய மனிதன் என்ற நிலையில் அவனுக்கு அது பொய்த் தோற்றமாகலாம்; அது அந்த அருளாளருடைய பண்பில் அமைந்த குறைபாடு அன்று; ஒழுக்கத்தாலும், அறிவாலும் எவ்வளவுதான் நலம் பெற்றவராக அவர் இருக்கப் பெறலாம், அவ்வாறு இருந்தாலும், புலன்களைக் கடந்த நிலையில் அமைந்த எல்லையில் உள்ள பொருளானது, மனிதனின் மனத்தால் நேராக அறிதற்கு ஏற்ற பெற்றியுடையதன்று என்பதே குறைபாட்டுக்குரிய வழியாக அமைகிறது. எனவே, ஓர் ஆசாரியனுடைய உயர்வற உயர்நலப் பண்பே அவருடைய அறிவுரையின் உண்மைக்கு உரிய உத்திரவாதமாகாது. தன்னுடைய அக இயலான கருத்துக்களை உண்மை என எடுத்துக் கூறும் போது குறைகள் நேர்தல் இயலுவதே என்பதால் அதைத் தவிர்ப்பதற்காக, சில தத்துவப் பிரிவுகள், எந்த ஒரு மனிதனையும் மூலமாகக் கொண்டு வெளிப்படுதல் இல்லாத, ஏதோ ஒரு வகையில் அல்லது பிற நிலையில் உள்ள உயர் மனிதனை மூலமாகக் கொண்டு வெளிப்பட்ட உரையளவையைப் பிரமாணமாக ஏற்றன. அத்தகைய உரையளவையே வேதம். அதுவே, உண்மையின் அருள்வெளிப்பாட்டினை உண்டாக்கியது. வேதங்கள் அருளெழுச்சி பெற்ற ஞானிகளால் வெளிப்படுத்தப் பெற்றன; அவர்களால் கேட்கப் பெற்றன; ஆகையால், அவை சுருதிகள் எனப் பெற்றன. இருடிகள் வேதங்களை ஏற்று வெளிப்படுத்தியவர்களேயன்றி, அவர்கள் வேதங்களை உண்டாக்கியவர்களல்லர். வேதம் எந்த ஒரு மனிதனையும் மூலமாகக் கொண்டு தோன்றவில்லையாதலின், அது நம்மைத் தவறான வழியிற் செலுத்தாது என்று நம்பப் பெற்றது. ஆனால், கடந்த நிலையியலான பொருள்கள் அல்லது செய்திகளைப் பொறுத்த வரையில் வேதமே தன்னுதிக்கத் தன்மையுடையது என்பதை ஒப்புக் கொள்ளும் தத்துவ ஞானப் பிரிவுகளுக்குள், வேதத்தின் மனித நிலையைக் கடந்த பண்பின் இயல்பு பற்றிக் கருத்து வேறுபாடு (apauruṣeyatva) இருக்கிறது. பெரும்பாலும் மூவகைக் கருத்துக்கள் இருக்கின்றன.

நியாயத் தத்துவப் பிரிவின்படி, வேத உரைகள் சாதாரண உரைகளை ஒத்த தன்மையினவே. ஆகையால், சாதாரண உரை

களைப் போலவே, வேத உரைகளுங்கூட, மனித மூலங்களைக் கொண்டு தோன்றவில்லையாயினும், தோன்றுதற்குரிய மூலங்களைக் கொண்டவைகளே. உலகப் படைப்பு அமையும் காலத்தில், கடவுள் வேதத்தைப் படைக்கிறார், பின்னர் அவருடைய பக்தர் களுக்கு அதை வெளிப்படுத்துகிறார். வேதம் தனக்குரிய ஒரு மூலத்திலிருந்து தோன்றியது என்ற காரணத்தினால், மனிதனை மூலமாகக் கொள்ளவில்லையாயினும், அது தனக்குரிய முடிவையும் உடையது என்பதாம். எனவே, வேதம் என்றும் அழியாதது, நித்தியமானது என்பதன்று. வேதம் தோற்றுவிக்கப் பெற்றது; ஒவ்வோர் உலகப் படைப்பின் போதும் அது புதியதாக வெளிப் படுத்தப் பெற்றது.

மீமாம்ஸையின்படி, வேதங்களின் ஆசிரியர் அல்லது வேதங் களைத் தோற்றுவித்தவர் என்ற வகையில் கடவுளை ஒரு முற்படு கருதுகோளாகக் கொள்ள வேண்டிய தேவையில்லை. மேலும், உலகத்தை முழுமையாகத் தோற்றுவிப்பதும் இல்லை; அழிப்பதும் இல்லை. எனவே. ஒரு குறிப்பிட்ட கால கட்டத்தில் வேதங்களை வெளிப்படுத்துதல் என்ற கேள்வி எழுதற்கே வாய்ப்பில்லை. இவ்வாறாக, வேதம் தானே தன்னளவில் நிலைத்த இருப்புடையது; உள்ளீடாக அமைந்த செய்தி, வெளிப்படும் ஒலிப் புலப்பாடுகள் ஆகிய இரண்டிலும் அது என்றும் அழியாததே; நிலையானதே.

வேதாந்தவியலான தத்துவப் பிரிவுகள் நியாய, மீமாம்ஸகக் கருத்துக்களின் இடையே ஒருவகை இணைப்பை உண்டாக்க முயற்சித்தன. வேதம் என்றும் அழியாததாக ஆனால் மட்டுமே, வேதத் தினுடைய தன்னுதிக்கத் தன்மையானது முழுமையும் கடந்ததும் ஆக அமையமுடியும். தன்னளவில் தானேதனியிருப்புடையது ஆனால் மட் டுமே வேதம் என்றும் அழியாத் தன்மையுடையதாக இருக்க முடியும். எனவே, வேதங்களின் தோற்றம் என்ற கருத்தானது, அது தெய்வதத் தையே மூலமாகக் கொண்ட போதிலும், வேதாந்தங்களுக்கு ஏற்கக் கூடியதன்று. ஆனால்; வேதாந்தத்தின்படி, உலகம் தோற்றுவிக்கப் பெறுகிறது. முறைப்படுத்தப் பெற்ற காலஅளவையில் அது அழிக் கப் பெறுகிறது. ஆகையினால், ஒவ்வோர் உலகத் தொடக்கக் காலத்திலும் வேதங்களினுடைய தோற்றமோ அல்லது வெளிப் பாடோ தேவையான ஒன்றாகவே இருக்கிறது. இதுதான், ஈஸ்வர னிடம் இதனை இணைத்தல் என இருக்கிறது. ஒவ்வொரு கற்பத்தின் தொடக்கத்திலும், ஈஸ்வரன் வேதங்களை மிகமிக உயர் நலம் வாய்ந் தவர்களுக்கு வெளிப்படுத்துகிறான். வெளிப்படுத்தப் பெறுதற்கு முன்னால், வேதங்களின் சொற்கள் ஒருவகைக் குழப்ப நிலையிலேயே இருக்கின்றன. முன் உள்ள கற்பத்தில் வேதங்களில் எத்தகைய ஒருவகை அமைப்பு மேற்கொள்ளப் பெற்றிருந்ததோ அதே போன்ற முழுவதும் ஒப்புமையுடைய ஒருவகை அமைப்பை அடிப் படையாகக் கொண்டு, வேதங்களின் சொற்களின் வரிசை, முறை அமைப்புக்களை அவர்களுக்குக் கற்பிக்கிறான்.

நாம் இப்போது வேதத்தைப் பற்றித் துவைத வேதாந்தக் கருத்தின் முக்கியக் கூறுகளைப் பற்றிக் குறிப்பிட வேண்டும். துவைத வேதாந்தத் தத்துவப் பிரிவானது முற்றறிவு வாய்ந்த கடவுள் வேதத்தைப் படைத்தார்; வெளிப்படுத்தினர் என்பனவாகிய நியாயத் தத்துவக் கருத்தை மறுக்கிறது. முதலாவதாக, கடவுளுக்கு நிலைத்த உண்மையான வடிவம் உண்டு என்பதை மறுக்கிற நியாயத் தத்துவம் இவ்வாறு வேதத்தைக் கடவுள் படைத்தார், வெளிப்படுத்தினர் என்பனவாகிய கருத்துக்களை நிறைவுடையனவாக விளக்க முடியாது. இரண்டாவதாக, நியாயத் தத்துவம் அமைத்துக் காட்டும் கடவுள் ஒரு மிகவுயர் பொருளன்று; ஆனல், அது உயிர்களிலேயே உயர்ந்த வகையினது என்பது மட்டுமே. அத்தகைய உயர் வகை உயிராகிய கடவுள், வேதத்தினுடைய ஆசிரியராக இருப்பாரானல், தவருன உரைகளை அமைப்பதன் மூலம் மனிதகுலத்தை ஏமாற்றுதல் செய்ய மாட்டார் என்பதற்கு எந்த ஒரு உத்தரவாதமும் இல்லை. மூன்ருவதாக, மரபு நெறியுங்கூட, வேதத்துக்கு ஆசிரியர் என யாரையும் குறிப்பிடவில்லை உலகப் படைப்பு நிகழும் ஒவ்வொரு முறையும் வேதத்தை வெளிப்படுத்துவதற்குக் கடவுள் தேவையாகிருர்· என்ற ஒரு கருத்தைத்தவிர, மீமாம்சையின் ஏனைய கருத்துக்களாகிய, வேதம் தன்னளவில் தனித்து நிற்கும் தன்மையுடையது என்பது போன்றவைகளைத் துவைதவேதாந்தம் துணை நின்று வலியுறுத்துகிறது; விளக்கமும் செய்கிறது.

துவைதக் கருத்து அத்வைதக் கருத்துடன் வேறுபடுகிறது. கற்பம் எனப்பெறும் ஒவ்வோர் உலகப் படைப்புக் காலத் தொடக்கத்திலும், வேதங்களின் சொற்கள், ஒருவகை முறைப்படுத்தப் பெற்ற வழியில் தோற்றுவிக்கப்பெறுகின்றன என்ற காரணத்தால், வேதங்களின் சொற்கள் நித்தியமானவை, என்றும்அழியாதவைகளே யாயினும், சொற்களின் வரிசை அமைப்பு முறை நித்தியத் தன்மை உடையதன்று - அழியாத நிலையுடையதன்று என அத்வைதம் கருதுகிறது. ஆனல், துவைத வேதாந்தத்தின்படி, வேத வார்த்தைகளின் வரிசை அமைப்புங் கூட அழியாத் தன்மையினதே. ஏனெனில், ஒவ்வொரு கற்ப காலத் தொடக்கத்திலும் ஈஸ்வரனல் வேதச் சொற்கள் முன்னிருந்த அதே வரிசை அமைப்பிலேயே மறுதோற்றம் செய்யப் பெறுகின்றன.

சுருதியோடன்றி, துவைத வேதாந்தமானது புராணங்கள் ஆகமங்கள் எனப்பெறும் ஸ்மிருதிகளையும் ஏற்புடைய அறிவைப்பெறுதற்குரியமூலங்கள் எனக்கருதுகிறது.வேதாந்த இயலான தத்துவங்களின் பிறிதொரு பிரிவில் கொள்வது போல, ஸ்மிருதியின் ஏற்புடைமை சுருதியைச் சார்ந்திருக்கிறது. சுருதியைப் போலல்லாமல், ஸ்மிருதி மனிதர்களை அதனுடைய இயற்றியவர்களாக அமைக்கிறது. ஆகையினலேயே, அது சுருதிகளோடு ஒத்திருக்கிறது என்பதாக இருந்தால் மட்டுமே அதனுடைய ஏற்புடைமை கருத்திற் கொள்ளப் பெறுவதாக இருக்கப் பெறும். வேதத்துடன் ஒத்து இயங்கவில்லை என்ற காரணத்தினல், மத்வர் பாசுபத (சைவம்) ஸ்மிருதிகளை ஏற்றுக்கொள்ளாமல் மறுத்து விடுகிருர். பாஞ்சராத்ர வைஷ்ணவ ஸ்மிருதிகள்

வேதங்களின் அறிவுரைகளுடன் ஒத்திருக்கின்றன என உரிமை கிளக்கப் பெறுகின்றது. ஜெயதீர்த்தரும் வாதிராஜரும் பாஞ்சராத்ர வைஷ்ணவ ஸ்மிருதிகள் விஷ்ணுவினுல் தோற்றுவிக்கப் பெற்றவைகளே என்று கொள்ளுமளவிற்குச் சென்றுள்ளார்கள். இவ்வாருக, அவைகள் வேதங்களுக்குக் குறைவான நிலை என்பதன்றி, வேதத்தோடு ஒத்த நிலையிலேயே அவைகளும் நிலவுகின்றன. இவ்வாருக, அத்வைதம், ஏன் விசிஷ்டாத்வைதம் என்பவைகளை விட, துவைதம் ஸ்மிருதியைப் பொறுத்த வரையில் உயர்ந்த நிலையிலான முக்கியத்தைக் காட்டுகிறது.

**(உ) பிரமாணங்களுள் ஒன்றற்கும் மற்றதற்கும் இடைஅமைந்த உறவு**

காட்சி, கருதல், உரை என்ற மூன்று அளவைகளை மட்டுமே துவைதம் ஏற்கிறது. உரையளவையை நாம் சுருதி, ஸ்மிருதி என இரண்டாகப் பிரித்துக் கொள்ளலாம். இவ்வாருக அமைந்த நான்கு அளவைகளில், காட்சி, சுருதி என்ற உரை என்ற இரண்டு அளவைகள் மட்டுமே தனிநிலைத் தன்மை வாய்ந்த, ஏற்புடைய அறிவைத் தருதற்கு உரிய வழியாயமைந்த அளவைகளாகும். காட்சியளவையானது உலகப் பொருள்களைப் புலப்படுத்துகிறது. சுருதியானது புலன் கடந்த நிலையிலான பல்வேறு பொருள்பற்றிய செய்திகளை நமக்குத் தருகிறது. ஸ்மிருதிகள் சுருதியைச் சார்ந்தே இருக்கின்றன. சுருதிகளின் அறிவுரைகளையே, ஸ்மிருதியானது சொல்லுதற்கேற்ற அமைப்பு முறையில் மீளச் சொல்கிறது; விரிவுபடுத்திச் சொல்கிறது; விளக்கமுறுத்திச் சொல்கிறது. காட்சியளவை மூலமாகவோ, சுருதி என்ற உரையளவை மூலமாகவோ பெற்ற 'வியாப்தி' என்பதன் வழியாக மட்டுமே, கருதல் அளவையானது தன்பணியைச் செய்ய முடியும். இவ்வகையில் கருதல் அளவையானது காட்சியையோ சுருதி உரையையோ சார்ந்ததாகவே இருக்கிறது. இவ்விரு வழிகளின் மூலமாக வருவிக்கப் பெற்ற கருதலளவையானது அறிவுக்கு வலிவூட்டவே செய்கிறது.

புலன்களின் அடிப்படையில் அமையும் எல்லைக்குள்ளிட்ட வரையறையில் காட்சியளவை, வினவுதற்கியலாத நிலையில் தன்னுதிக்கத் தனிமையுடையது. அதே போல, புலன் கடந்த பொருள் அறியப் பெறுகிற நிலைக்கு மட்டும் சுருதியே அத்தன்மையுடையது. ஆனுல், காட்சிப் பொருளுண்மைக் கொள்கையை ஏற்பவர்கள் என்ற வகையில், துவைத வேதாந்திகள் அளவையியல் அட்டவணை அமைப்பில் காட்சியளவைக்கு ஒருவகைச் சிறப்பிடம் தருகிருர்கள். கருதல் அளவையோ, ஸ்மிருதி உரையளவையோ, காட்சியளவையின் கருத்துரைக்கு மாருகச் செல்லுமேயானுல், அவைகள் தவறுனவை ஆகும். சுருதி என்ற உரையளவையின் மூலம் அறியப் பெறும் அறவுரையானது காட்சியளவைச் சான்றுக்கு மாருக இருப்பதாகக் காணப் பெறுமானுல், சுருதியினுடைய விளக்கம் தவறுனது. சுருதியானது காட்சியளவைக்கு மாறுகோள் இல்லாமல் அமையும் நிலையில் விளக்கம் செய்யப் பெற வேண்டும்.

# 9. அறிவின் ஏற்புடைமை

## (Validity of Knowledge: Prāmāṇya)

### (அ) ஏற்புடைமை என்றால் என்ன?

பொது அறிவுக் கருத்திலிருந்து, அறிவின் குறிக்கோள் என்பது பொருள்களின் தன்மையுடன் நம்மை அறிமுகப்படுத்தி வைப்பது என்பதே. இக் குறிக்கோளை நிறைவு செய்தல் என்ற அடிப்படையில் அறிவின் உண்மைத் தன்மைக்கும் அறிவின் பிழைக்கும் இடையில் வேறுபாடு அமைகிறது. அறிவானது பொருளின் தன்மையை இணைத்து உறுதிப்படுத்துமானால், அந்த அறிவு உண்மையானது அல்லது ஏற்புடையது என்று சொல்லப் பெறுகிறது; (yathārtha) அதாவது, "பொருள் எவ்வாறு இருக்கிறதோ அவ்வாறே நாம் அறிகிறோம் என்பதானால்" என்பதே விளக்கம். அறிவானது பொருளின் தன்மையோடு இயைபுபடாமல் அதிலிருந்து வேறுபட்டு நிற்குமானால், அவ்வறிவே பிழையான அறிவு என்று சொல்லப்பெறுகிறது. ஆகையினால், ஏற்புடைமை என்பது பொருள்கள் எவ்வாறு இருக்கின்றனவோ, அவ்வாறே அவைகளை விளக்கம் செய்கின்ற அறிவாற்றல் என இயல் வரையறை (Definition) செய்யப் பெறலாம். இந்தியத் தத்துவ ஞானத்தில் பெரும்பாலான பிரிவுகள் இத்தகைய இயல்வரையறையை ஏற்கின்றன.

சமணம், சாங்கியம், பிரபாகர மீமாம்சை, விசிஷ்டாத்வைதம் போன்ற தத்துவப் பிரிவுகள் அறிவானது, இந்த ஒரு பொருளிலோ அல்லது வேறு ஒரு பொருளிலோ, நிச்சயமாக ஒருமருங்கு பற்றியதாகவே இருக்கிறது. ஒரு பொருளின் பெரும்பாலான பாகத்தை மட்டுமே அது வெளிப்படுத்த முடியும்; ஆனால், அதே பொருளில் சில கூறுகள் அல்லது பகுதிகள் அவ்வறிவுக்குத் தப்பியவைகளாகவே இருக்கப்பெறும். எனவே, ஒரு பொருளை முழுமையாக அறிவு வெளிப்படுத்தாது என்பதாம். இவ்வகையில், உண்மையான அறிவுக்கும் பிழையான அறிவுக்கும் இடை அமைந்த வேறுபாடு என்பது ஒரு வகையில் சார்பின் அடிப்படையில்தான் கூறப்பெறுகிறது. ஆனால், நியாயம், பட்ட மீமாம்சம், அத்வைதம், துவைதம் போன்ற தத்துவப்பிரிவுகள், அறிவானது தடைகள் எவையேனும் இருந்து தடை செய்யாத வகையில், பொருள்களினுடைய தன்மையை முழுமையாக விளக்க முடியும் என்ற கருத்தை ஏற்கின்றன. அவைகளைப் பொறுத்தவரையில், உண்மை அறிவுக்கும் பிழை அறிவுக்கும் இடை அமைந்த வேறுபாடு என்பது பொருள்களுடன்

ஒத்திருப்பதில் முழுமையை ஒத்திருப்பது, பகுதியை ஒத்திருப்பது என அமையும் தர வேறுபாடுகளால் அன்று; அறிவானது பொருளை முழுமையாக ஒத்துநின்று விளக்குகிறதா இல்லையா என்பதையே அடிப்படையாகக் கொண்டது. பொருளின் தன்மையிலிருந்து, மிகச் சிறிய அளவிலேயுங்கூட, வேறுபட்டு நிற்குமானல் அது பிழையான அறிவே.

(ஆ) அறிவு எவ்வாறு ஏற்புடையது என அமைகிறது?

(இ) அறிவானது எப்போது ஏற்புடையது என அறியப் பெறுகிறது?

மேலே காட்டப்பெற்ற இரண்டு விஞக்களும் மிக நெருங்கிய தொடர்புடையவை. அவைகளில் முதலாவது, ஏற்புடைமையின் தோற்றத்தைப் பற்றியது (Pārmāṇyasya utpattiḥ). அறிவைப் பற்றிய அடிப்படைக் கொள்கையிலிருந்தே அது எழுப்பப் பெறுகிறது. இரண்டாவது விஞவானது ஏற்புடைமையின் உறுதிப் பாட்டினை நோக்கியது. (Pārmāṇyasya jñaptiḥ). அது அறிபவனைப் பற்றிய அடிப்படைக் கொள்கையிலிருந்து எழுப்பப் பெறுகிறது. அறிவின் ஏற்புடைமையின் தோற்றம் பற்றியதும் அறிவின் ஏற்புடைமையின் உறுதிப் பாட்டினைப் பற்றியதும் ஆகிய இரண்டும் இரு வேறு கருத்துக்கள் என்றே இந்தியத் தத்துவ ஞானிகளால் விளக்க முறுத்தப் பெறுகின்றன.

ஏற்புடைமை என்பது அறிவிலேயே உள்ளார்ந்திருப்பது அன்று என நியாயத் தத்துவம் கொள்கிறது. அளவைகள் - பிரமாணங்கள் அறிவை உண்டாக்குகின்றன. அவைகள் அறிவிலேயே அதனுடைய ஏற்புடைமையையும் சேர்த்து வழங்குவதில்லை. அறிவினுடைய ஏற்புடைமைக்குரிய காரணங்கள் அறிவு தோன்றுவதற்குரிய காரணங்களிலிருந்து வேறுபட்டவை. ஓர்அளவையை அல்லது பிரமாணத்தைச் செயற்படுத்தும் பெருந்தகைமைக் கூறுகளில், அறிவின் ஏற்புடைமைக்குரிய புறநிலைக் காரணங்கள் குணங்களாக அமைந்திருக்கின்றன. எடுத்துக் காட்டாக, காட்சியளவையில், புலன்களும் பொருளும், வெளிச்சம் தூரம் போன்ற இன்றியமையாச் சூழல்களின் அடிப்படையில் கொள்ளும் தொடர்பின் அழுத்தமே - தொடர்பின் செழுமையே காட்சியளவையினுல் உண்டாக்கப் பெற்ற அறிவினை ஏற்புடையதாக அமைக்கிறது.

அறிவின் ஏற்புடைமையானது மேலே சொல்லப் பெற்ற அறிவைத் தோற்றுவிக்கும் காரணங்களால் உறுதிசெய்யப் பெறவில்லையானல், அறிவு தோற்றுவிக்கப் பெற்றது என்ற ஒருவகை உண்மைக் கூற்றினை மட்டுமே கொண்டு, அறிவின் ஏற்புடைமை பற்றி எந்த ஒன்றையும் நாம் அறிய முடியாது. இங்கே சொல்லப்பெறும் கருத்து. நாம் அறிவைப் பெறுகின்ற சமயத்தில், அதனுடைய அளவையியலான தகுதிப் பாட்டினை நாம் அறிய முடியாது. அறிவைப் பெற்ற பிறகு, அதன் தொடர்பாக, அறிவின் பின் விளைவுகளை நோக்கி,

நாம் அவ்வறிவைச் செயற்படுத்தும் போது தான், அதன் ஏற்புடைமையை உறுதிப்படுத்த முடியும். அறிவானது நாம் எதிர்பார்த்த பயன்களை உள்ளிட்ட முடிவினை உண்டாக்கக் கூடிய செயல் நிலைக்கு நம்மைச் செலுத்துமானால், அது ஏற்புடையது எனக் கருதப் பெறுதற்குரியது. அவ்வாறு அமையும் செயல்நிலை (Samvādi - pravṛtti) சம்வாதி பிரவிர்த்தி எனப்பெறுகிறது. தாகத்தைத் தீர்க்கும் என நம்மால் அறியப் பெற்ற தண்ணீர் தாகத்தைத் தீர்க்குமானால், தண்ணீரைப் பற்றிய நம் அறிவு ஏற்புடைய அறிவே. அறிவின் ஏற்புடைமையானது தோற்றம் பற்றியதும் உறுதிப்பாட்டினைப் பற்றியதும் ஆகிய இரண்டிலுமே புறநிலையியலான கூறுகளையே சார்ந்திருக்கிறது என்ற கொள்கையானது புறநிலைசார்ந்த ஏற்புடைமை வாதம் (Paratah - prāmāṇya - Vāda) எனப் பெயர் பெறும்.

நியாயக் கொள்கை தவிர, மீமாம்சம், வேதாந்தம், சாங்கியம் போன்ற பல தத்துவப் பிரிவுகளின்படி, அறிவின் ஏற்புடைமை என்பது அறிவின் உள்ளார்ந்த நிலையிலேயே இருக்கிறது என விளக்கப் பெறுகிறது. அறிவைத் தோற்றுவிப்பதற்குரிய காரணங்களாகிய அளவைகளே - பிரமாணங்களே அறிவின் ஏற்புடைமையைத் தோற்றுவிப்பதற்கும் உரிய காரணங்களாக அமைகின்றன. எந்த ஒரு பிரமாணத்தால் - அளவையால் தோற்றுவிக்கப் பெறுகிற ஒன்று வெற்றுத்தன்மை வாய்ந்த அறிவாக இருத்தல் இல்லையோ, அது ஏற்புடைய அறிவே. தோன்றுகின்ற அந்த நிலையிலேயுங்கூட, அறிவு ஏற்புடையது என்பதானால், அத்தகைய அறிவு தோற்றப் பெறுகின்ற, அந்த நேரம் - காலமுங் கூட ஏற்புடைய ஒன்று என்றே கருதப் பெறுகிறது. அறிவு ஏற்புடையதா இல்லையா என அறிதற்கு அறிவைத் தவிர வேறு எந்த ஒன்றும் நமது தேவை என நாம் ஏற்கமாட்டோம். அறிவு தோற்றுவிக்கப் பெறுகிறது என்ற மூலக் கூறுதான் அறிவின் ஏற்புடைமைக்கும் சான்றாக அமைகிறது. பொது அனுபவத்தாலும் இக்கருத்து வலியுறுத்தப் பெறுகிறது. அறிவைப் பெற்றவுடனேயே, பொருள்களைப் பற்றிய நம்முடைய அறிவைப் பற்றி நாம் வினாக்கள் எழுப்பாமலேயே, செயலில் இறங்கி விடுகிறோம். இவ்வாறாக, அறிவின் தோற்ற நிலையே அது உண்மையானது என்ற ஏற்புடைமையின் உறுதிப்பாட்டினையும் இணைத்தே அழைத்துக் கொண்டு வெளிவருகிறது. தோற்றம் பற்றிய நோக்கம், ஏற்புடைமையின் உறுதிப்பாடு பற்றிய நோக்கம் என்ற இரண்டிலும் அறிவானது தானே தன்னிலையில் ஏற்புடையதே என்று அமையும் கொள்கையானது தன்னுண்மையையே சார்ந்த ஏற்புடை வாதம் (Svataḥ - prāmāṇya - Vāda) எனப்பெறும். வேதாந்தவியலான பிற தத்துவக் கொள்கைகளைப் போலவே, துவைத வேதாந்தமும் இக் கொள்கையையே ஏற்கிறது.

### (ஈ) அறிவு ஏற்புடையது என எவ்வாறு அறியப் பெறுகிறது?

அறிவின் ஏற்புடைமை என்பது பொருள்களின் தன்மையுடன் ஒத்திருப்பது என இயல்வரையறை செய்திருக்கிறோம். ஆனால், ஓர்

அறிவுத் தனிமன் எவ்வாறு அறியப் பெற்றிருக்கிற உண்மை மூலக் கூறு என்பதனேடு பொருந்தியிருக்கிறது என்பதை நாம் அறியப் பெற முடியும்? நாம் அறிவை அதற்குரிய பொருளோடு ஒத்திட்டுப் பார்க்க முடியாது. ஏனெனில், நாம் பொருளிலிருந்து பெற்ற நம் முடைய அறிவுக்கு அயலாக வெளியில் தனித்து நிற்றல் என்பது இயலாது. ஆகையினுல், ஏதேனும் ஓர் அளவு கருவி, உரைகல் நமக்குத் தேவை. அவ்வாறு இருப்பின் அதன் மூலம் பொருளைப் பற்றி நாம் பெற்றிருக்கிற அறிவுக்கும் பொருளுக்கும் இணைப்பு இருக் கிறதா என்பதை அறிய இயலும். இந்தியத் தத்துவ ஞானப் பிரிவில் உள்ள ஒவ்வொரு தத்துவக் கொள்கைகளும் இவ்வாறு ஒரு அளவிடு கருவியை அமைக்க அதனதன் முயற்சியை மேற் கொண் டுள்ளன.

இந்நிலையில் ஒரு வினு எழலாம். அறிவின் ஏற்புடைமையானது புறநிலையைச் சார்ந்ததே என்ற கருத்தை வெளியிடுகிற நியாயத் தத்துவம் போன்றவை அறிவின் ஏற்புடைமையை வரையறை செய் வதற்குரிய அளவுகோல், வரையறை விதி என ஒன்று தேவை என்று கூறுவது ஒருவகையில் அறிந்து உடன்படுதற்கேற்றதே. ஏனெனில் அறிவின் ஏற்புடைமை என்ற அமைப்பில் அதனுடைய பின் விளைவு களுக்குப் பிறகே, அது நம்புவதற்குரியதாக அறியப் பெறுகிறது. ஆனுல், அறிவே தன்னுள் அதன் ஏற்புடைமையையும் கொண்டிருக் கிறது என்ற ஸ்வதப் பிராமாண்யக் கொள்கையை ஏற்கும் தத்துவப் பிரிவுக்கு அறிவின் ஏற்புடைமையை வரையறை செய்யும் அளவு கோல் ஒன்றன் தேவை எங்கே உண்டாகிறது? அதற்குரிய விடை இதுதான். ஒரு பொருளை அறியும் அக்குறிப்பிட்ட நேரத்தில், நாம் பெறுகிற ஏற்புடைமையின் உறுதிப் பாடானது ஒரு தற்காலிகமாக மட்டுமே அமைகிறது. நாம் செயற்படுதற்குரிய அந்த அளவுக்கு மட்டுமே போதுமானதாகத்தான் அது அமைகிறது. அது ஒருவகை உணர்ச்சியியலான உறுதிப்பாடுதான். ஆனுல், அது அறிவியலான உறுதிப்பாடாக வெளிப்படுதல் வேண்டும். தான் பெற்ற அறிவு உண்மையானது என்று ஒருவன் தன்னுடைய அறிவியல் சார்ந்த ஆற்றலால் அமைதியுறல் வேண்டும். தொடக்க நிலையில் அமைந்த உறுதிப் பாடானது நேர்மையுறுத்தப் பெறவும் வலிமையுறுத்தப் பெறவும் வேண்டும். எனவே, இவ்வகையிலும், ஏற்புடைமையை வரையறை செய்யும் அளவுகோல் தேவையே. இவ்வாருக, அறிவின் ஏற்புடைமை புறநிலையைச் சார்ந்ததே என்ற கொள்கைக்கும் உண் மையைக் கண்டுபிடிப்பதற்காக ஓர் அளவு கோல் தேவைப்படுகிறது. அவ்வாறே, அறிவின் ஏற்புடைமை அறிவின் அகநிலையைச் சார்ந்ததே என்ற கொள்கைக்கும் உண்மையை நிலைநாட்டு வதற்காகவோர் அளவுகோல் தேவைப்படுகிறது.

அறிவின் ஏற்புடைமையானது அறிவின் அகநிலையைச் சார்ந்ததே என்ற கொள்கையை ஏற்பது துவைதம். அறியும் அக் குறிப்பிட்ட நேரத்திலுங்கூட, அறிபவனுக்குச் சான்ருக அமையும்

அறிவின் ஏற்புடைமையை எப்படி விளக்குவது என்ற வகையில் ஓர் அளவு கோல் இணைந்துள்ளது என்பது உறுதி செய்யப் பெறுகிறது. துவைத வேதாந்தத்தின்படி, 'சாட்சின்' என்பதே அத்தகைய அளவுகோல். 'சாட்சின்' என்பது உயிரின் தன்னுண்மைப் பண்பாக உயிரிடத்தில் தங்கியிருக்கிற அறிவு எனப்பெறும் ஆற்றற் பகுதியே. அறிவுக்கும் பொருளுக்கும் அமைந்த ஒற்றுமையானது 'சாட்சின்' என்பதால் நேரடியாகவே வெளிப்படுத்தப் பெறுகிறது. பொருளுக்கும் பொருள் பற்றிய அறிவுக்கும் உள்ள இணைப்பை வெளிப்படுத்தக் கூடிய இயற்கையான ஆற்றலைச் (Sahaja - sakti) 'சாட்சின்' பெற்றிருக்கிறது.

# 10. பிழை பற்றிய கோள்கை

## (Theory of Error)

(அ) பொதுவான இந்தியக் கருத்தின்படி, ஏற்புடைய அறிவு (Pramā) என்பது அதற்குரியதாய் அறியப் பெற்ற பொருளுடன் இணைந்திருத்தல் என்பதே. அறிவானது அதற்குரிய பொருளை, அது இருக்கும் அதே நிலையில் புலப்படுத்தத் தவறுகிற பொழுது, அவ்வறிவு மதிப்பீட்டு நன்மை இல்லாததாக, பிழையானதாகக் கருதப் பெறுகிறது. பிழையான அறிவு அப்பிரமா (Aprama) பிராந்தி (bhranti), பிரமா (Bhrama) என்றெல்லாம் கூறப்பெறும். கியாதி (Khyati) என்ற சொல் பொதுவாக அறிவைக் குறிக்குமேயாயினும், பிழைபற்றிய கொள்கையானது கியாதி வாதம் (Khyati - vada) எனக் கூறப்பெறும். அதற்குரிய காரணம் இதுவே. பிழை அல்லது தவருன அறிவுபற்றிய படிப்பு அதன் தன்னுண்மை நிலையில் பயன்படு நன்மையுடையதன்று. ஆனல், உண்மை அறிவின் இயல்பை உணர்ந்து கொள்ளும் நிலையில், பிழை பற்றிய அறிவு மறைமுகமாக நின்று உபயோகப்படுகிறது. பிழை யறிவு பற்றிய கல்வியானது எஞ்சிய அறிவைப் பெறுவதற்குத் தன்னுடைய குறிப்பு வெளிப்பாட்டு நிலைகளைப் பெற்றிருக்கின்றமையால், பிழை பற்றிய கொள்கை எனப் பொருள்படும் அதனுடைய பெயருங்கூட, பொதுவாக, அறிவுக்குப் பின்னரேயே அமைக்கப் பெறுகிறது. அதாவது கியாதி வாதம் என்ற பெயரில் நாம் அறிவது பிழைபற்றிய கருத்துக்களே யாயினும், அறிவு என்று பொருள்படும் 'கியாதி' என்ற சொல்லே அப் பெயரில் அமைந்துள்ளது என்பதே கருத்து.

(ஆ) ஏற்புடைய அறிவைப் பொறுத்த நிலையில், அறிவாராய்ச்சி அறிஞர்கள் பெரிதும், அறிவுக்கு அயலாக அறியப் பெற்ற பொருள் தனித்த சார்பற்ற நிலையில் இருப்புடையதாக இருக்கிறதா என்ற வினவின் அடிப்படையில் பிரிவு பெற்று நிற்கிருர்கள்.

புறப் பொருளைப் பற்றிய நம்முடைய அறிவின் வழியாக அல்லாமல், புறப் பொருளோடு நாம் நேர்த் தொடர்பு கொள்வதில்லை என்ற காரணத்தினல், இயலுவதாந்தன்மையும் அமைப்பு முறையும் உடைய புறப் பொருளின் இருப்பானது இயலுவதாந்தன்மையும் அமைப்பு முறையும் உடைய நம்முடைய அறிதலைச் சார்ந்தே இருக்கிறது என்று சிலர் நம்புகிருர்கள். இது கருத்துமுதற் கொள்கையாகும்.

வேறுசிலர், புறப் பொருளின் இருப்பானது நம்முடைய அறிவினுடைய உண்மை மூலக் கூற்றினையும் வேறுபடு நிலைகளையும் விளக்கியமைக்க வேண்டிய நிலையில் தனித்த இருப்புடையதாகக் கொள்ளப்படுகிறது. இது காட்சிப் பொருள் முதற்கொள்கை. இந்தியாவில் இவ்வினாவானது ஏற்புடைமையில்லாத அறிவுக்குரிய பொருளைப் பற்றியுங் கூட எழுப்பப் பெறுகிறது. பிழையறிவுக்குரிய பொருள், அதாவது கிளிஞ்சலில் தோற்றப் பெறுகிற வெள்ளி, அறிவுக்கு அப்பாற்பட்ட நிலையில் தனித்த இருப்புடையதா? பல வேறு வகையான விடைகளை இவ்வினா பெற்றிருக்கிறது.

(இ) அத்வைத வேதாந்தத்தின்படி, பிழையறிவுக்குரிய பொருள், இருக்கிறது, இல்லை என்ற இருவகைக் குறிகளையும் நீக்கிவிடுகிறது. (Sad - asad - vilakṣaṇa). எடுத்துக்காட்டாக, வெள்ளி இல்லையானால் அது அறியப்பெற்றதாக அமைந்திருக்க முடியாது. மேலும், வெள்ளி இருப்பது என்பதானால் அது பின்வரும் கிளிஞ்சல் என்ற அறிவினால், முரண்படுவதாக அமைந்து நீக்கப் பெற்றிருக்க முடியாது. ஆகையினால், அதனுடைய நிலையானது நிச்சயித்துச் சொல்ல இயலாதநிலை (anirvacaniya) எனப் பெறுகிறது. துவைதம் இக்கொள்கையை ஒரு முழுமையான மழுப்புதல்நிலை என்று கூறி மறுத்து விடுகிறார். துவைதிக்கு, சத், அசத் என்ற இரண்டற்கும் இடை அமைந்த நடு நிலை அடிப்படைப் பொருள் என ஏதும் இல்லை. சத் அசத் என்ற இரண்டும் நேர் முரணானவை.

(ஈ) நியாயத் தத்துவம், இரண்டு மீமாம்சைகள், சாங்கியம், விசிஷ்டாத்வைதம் ஆகியவற்றின்படி, உண்மை அறிவுக்கு மூலமான பொருள் அந்த அறிவுக்கு அப்பாற்பட்ட நிலையில் தனிநிலைச் சார்பற்ற இருப்புடையது என்பது மட்டுமன்று, தவறான அறிவுக்கு உரிய மூலமாகிய பொருளுங் கூட, அந்த அறிவுக்கு அப்பால் தனித்த சார்பற்ற இருப்புடையது என்பது கொள்ளப் பெறுகிறது. பிழையான அறிதலுங்கூட அறிதல்தான். ஆகையினால், அது சார்பற்ற தனி நிலைப் பொருளை முன்மொழிந்து கொள்ளவே செய்கிறது. முதலில், பொருள் என்பது இல்லை என்பதானால், அதைப்பற்றிய அறிவும் இல்லை. தவறான அறிவுங்கூட இல்லை என்பதே இயலுவதாகும்.

உண்மையில், இவ்வகைத் தத்துவப் பிரிவுகளின் அடிப்படையில், பிழைபற்றிய கொள்கைகள் மூன்று அமைக்கப் பெறுகின்றன. நியாயம், பட்டமீமாம்சம் ஆகிய தத்துவங்களின் அன்யதாக் கியாதிக் கொள்கை; சாங்கியம், பிரபாகர மீமாம்சை என்ற தத்துவங்களின் அக்யாதிக் கொள்கை; விசிஷ்டாத்வைதத்தின் சத்கியாதிக் கொள்கை என்பன. அன்யதாக் கியாதிக் கொள்கையை எடுத்து வழங்கும் அறிஞர்களுக்கு, பிழைபடும் அறிவுக்குரிய பொருள் அதாவது வெள்ளி, எந்த ஒரு கிளிஞ்சல் இருக்கும் இடத்தில் பார்க்கப் பெற்றதோ அங்கு இல்லை; ஆயினும் அது வேறு ஓர் இடத்தில் விற்பனைக் கூடத்தில் இருக்கிறது; உண்மையான வெள்ளி என்ற நிலையிலேயே இருக்கிறது. அக்கியாதி, சத்கியாதி என்ற இரண்டை

யும் எடுத்து வழங்கும் அறிஞர்களுக்கு, இங்கே கூறப்பெற்ற வெள்ளியானது, அது எங்கே பார்க்கப் பெற்றதோ, கிளிஞ்சல் உள்ள இடத்தில், அங்கேயே இருக்கிறது. அக்யாதிக் கொள்கையாளர்களுக்கு, உண்மையான வெள்ளியுடன் ஒப்புமையுடைய நிலையில் உள்ள சில வடிவ அமைப்பு நிலையில் இருக்கிறது என்பதே. சத்கியாதிக் கொள்கையாளர்களுக்கு, கிளிஞ்சல் என்ற முக்கியத்துவம் இல்லாத உருவ அமைப்பு என்பதே ஆயினும், உண்மையான வெள்ளியே இருக்கிறது என்பதே. நமக்காக இங்கே அமைந்திருக்கும் முக்கியத்துவம் என்னவெனில், குறிப்பிடப் பெற்ற எல்லாருடைய கருத்துப்படி, பிழையான அறிவுக்குரிய பொருளானது அந்த அறிவுக்கு அப்பாற்பட்ட நிலையில் தனித்த சார்பற்ற நிலையில் இருக்கிறது என்பதே. உடன்பாடு, அது எத்தகைய குறிப்பிடத்தகு அமைப்பில் இருக்கிறது என்பது பற்றி நமக்குத் தேவையேதும் இல்லை. இத்தகைய ஒரு பொதுமைக் கூற்றின் அடிப்படையில் தான் இங்கே குறிப்பிடப் பெற்ற எல்லாத் தத்துவப் பிரிவுகளும் தத்தம் பிழைபற்றிய கொள்கைகளை எடுத்து மொழிகின்றன; சத்தியாதிக் கொள்கை என்பது விசிஷ்டாத்வைதம் தன்னுடைய பிழை பற்றிய கொள்கையைக் குறிப்பிடுதற்குரிய சிறப்புக்களோடு அமைத்த பெயரேயாயினும், அப் பெயரிலேயே தத்தம் கொள்கைகளை எடுத்து விளக்குகின்றன.

(2) பிழை அறிவுக்குரிய பொருள் உண்மை அறிவுக்குரிய பொருளைப் போலவே இருப்பினைக் கொண்டதாகிறது என்ற கருத்தைத் துவைதி மறுப்பவராகிறர். இத்தகைய ஒரு கொள்கையானது பிழையை உண்மையின் எல்லைக் கோட்டுக்கு உயர்த்துவதாகிறது. மேலும், அது இரண்டற்கும் இடை அமைந்த வேறுபாட்டினை மேற்போக்கானதும் சார்நிலையுடையதும் ஆக மாற்றுகிறது. காட்சிப் பொருளுண்மைக் கொள்கையாளர் என்ற நிலையில் அவரிடம் எதிர்பார்க்கப் பெறுவதெல்லாம் உண்மையான அறிவுக்கு உரிய மூலப் பொருள் அந்த அறிவுக்கு அப்பாற்பட்ட நிலையில் தனிநிலையில், சார்பற்றநிலையில் இருக்கிறது என்பதை ஏற்றுக் கொள்ளுதல் என்ற ஒன்றுதான். மேலே கூறப் பெற்ற தத்துவப் பிரிவுகள் காட்டும் ஆர்வம் எல்லாம் அறிவுக்கு அயலாக அறியப் பெற்ற பொருள் சார்பற்ற தனிநிலை இருப்புடையது என்ற கருத்தை வழங்குவதற்காகத்தான். ஆனால், அது பிழையான அறிவுக்குரிய பொருளுக்குங் கூட என்று சுட்டியது துன்பியலான தவறுபட எடுத்துக் கொள்ளப் பெற்றுவிட்டது. துவைதியின் கருத்துப்படி, பிழையான அறிவுக்குரிய பொருள் இருக்கிறதா இல்லையா என்ற வினவானது ‘மறுத்துவிடும் அறிவுக் கொள்கை’என்பதன் அடிப்படையில் சரி செய்யப் பெற்று விட வேண்டும். கிளிஞ்சல் - வெள்ளி - பொய்த்தோற்றம் என்ற வகையில் மறுக்கும் அறிவு வடிவம் கொள்கிறது. “வெள்ளி இங்கே இல்லை; இல்பொருளான வெள்ளி மட்டுமே, இருப்புடையதாகத் தோற்றுவதாகிறது.” பொருளினுடைய தகுதிநிலை அதாவது வெள்ளி ஒரு முழுமையான இருப்பில்லாதது, அல்லது இல்பொருள் என்பதையே நிறுவுகிறது. (atyanta - abhāva or asat)

(ஊ) பௌத்தத்தின் பிரிவுகளாகிய விஞ்ஞான வாதமும் சூன்ய வாதமும் பிழையறிவுக்கு மூலமான பொருளின் சார்பற்ற தனிநிலை இருப்பினை மறுக்கின்றன. இத்தகைய பொதுமைக் கருத்தில், இந்த இரண்டு தத்துவப் பிரிவுகளாலும் எடுத்து விளக்கப் பெறும் பிழை பற்றிய கொள்கைகள் அசத் - கியாதிக் கொள்கை என வழங்கப் பெறுகிறது. ஆனால், அப்பெயர் சூன்யவாத பௌத்தத்தால் அமைக்கப் பெற்ற கொள்கைக்கே சிறப்பாக அமைக்கப் பெற்ற தாயிருப்பினுங்கூட, அப்பெயர் பொதுவிலேயே வழங்கப்பெறுகிறது. விஞ்ஞானவாத பௌத்தம் பிழையறிவுக்கு மூலமான பொருளின் புறநிலை இருப்பினை மறுக்கும்போது, அப் பொருளை ஒரு சாதாரண, கருத்து என்ற நிலைக்குத் தாழ்த்தி விடுகிறது. ஆகையினால், அதனுடைய பிழைபற்றிய கொள்கை 'ஆத்மக்யாதி' என வழங்கப் பெறுகிறது. ஆனால், சூனியவாத பௌத்தம் பிழையறிவுக்குரிய மூலமாகிய பொருளின் புறநிலையிலான இருப்பை மறுக்கும் போது, அதனுடைய அகவியலான பொருட்டகுதி சார்ந்த ஒரு கருத்து என்பதையுங்கூட மறுத்து விடுகிறது. ஆகையினால், பிழைபற்றிய இக் கொள்கை சூன்யக் கியாதிக் கொள்கை அல்லது அசத்கியாதிக் கொள்கை எனப் பெறுகிறது. (Śanya - khyati or asat - khyati) எவ் வழியிலாயினும் இது அவைகளின் பரிமாற்ற நிலையிலான வேறுபாடு மட்டுமே. நாம் அதனிடையே புகுதல் தேவையில்லை. நம்மோடு தொடர்புபடக் கூடியதாக இருப்பது எதுவென்றால், பிழையான அறிவுக்கு மூலமாக அமைந்த பொருள் நம்முடைய அந்த அறிவுக்கு அயலாக, சார்பற்ற தனிநிலையில் இருக்கிறது என்ற கருத்தை இரண்டு தத்துவப் பிரிவுகளுமே ஏற்க வில்லை என்பதே.

(எ) பௌத்தத் தத்துவப் பிரிவுகளால் பிழையறிவின் மூலப் பொருள் சார்பற்ற தனிநிலை இருப்புடையது என்ற கொள்கை மறுக்கப்பெற்றது என்பது துவைதக் கருத்துடன் முழுமையாக இணைந்து நின்ற ஒன்றாகும். எந்த ஒன்று பின்வரும் அனுபவத்தால் முரணுவ தென்பதாக அமைகிறதோ அந்த ஒன்று உண்மையாக இருக்க முடியாது. ஆனால், இந்த ஒன்றுமட்டுமே கூறப்பெற்ற பௌத்தர் களின் கொள்கைகளில், துவைதிகளுக்குஏற்றுக் கொள்ளப் பெற்ற தாகிறது. விசிஷ்டாத்வைதம் போன்ற ஒரு தத்துவப் பிரிவு உண்மை யான அறிவுக்குரிய மூலமான பொருளுக்கு உள்ளது போலவே, பெரிதும் ஒத்த வகையிலேயே, பிழையான அறிவுக்குரிய மூலமான பொருளுக்கும் சார்பற்ற தனிநிலை இருப்பு உண்டு என்பதை ஏற்றுக் கொண்டால், பௌத்தர்களின் தத்துவப் பிரிவானது உண்மையான அறிவுக்கு உரியது மூலப் பொருள் - எந்த ஒரு பொருள் உண்மை யான அறிவுக்கு உரியது என்று மரபு வழியில் மதிக்கப்பெற்று வந்ததோ அந்த ஒரு மூலப் பொருளுங்கூட, சார்பற்ற தனிநிலை இருப்புடையது அன்று என மறுக்கும் நிலையில் விசிஷ்டாத்வைதத் துக்கு எதிரான கொள்கையில் உச்சநிலைக்கே சென்று விடுகிறது. எடுத்துக்காட்டு ஒன்றினைக் காணலாம். கிளிஞ்சலானது தவறான நிலையில் வெள்ளி எனக் கொள்ளப் பெறுகிறது. கிளிஞ்சல்தான் வெள்ளி என்ற பொய்யான அறிவுக்குரிய அடிப்படை (adhisṭhāna)

வெள்ளி என்ற அறிவு பிழையானதாக இருக்கும்போது கிளிஞ்சல் என்ற அறிவு உண்மையானது. பிழையான அறிவுக்குரிய மூலமான பொருள் அவ்வறிவுக்கு அயலாக இருத்தல் இல்லை என்பது வெள்ளி என்ற ஒன்றற்கு மட்டுமே அன்று; உண்மை அறிவுக்குரிய மூலப் பொருளாக எந்தக் கிளிஞ்சல் இருக்கிறதோ அந்தக் கிளிஞ்சலுக்குங் கூட, நம்முடைய அறிவுக்கு அப்பாற்பட்ட நிலையில், இருப்புடைய தாதல் இல்லை. (விஞ்ஞான வாத பௌத்தம் கிளிஞ்சலுக்கு அக நிலையியலான கருத்து என்ற தகுதியையேனும் இறுதியாகக் கொடுக் கிற போது, சூன்யவாத பௌத்தம் அந்த ஒரு தகுதியைக்கூடக் கொடுக்கவில்லை.) சுருங்கக் கூறின், விஞ்ஞானவாத பௌத்தம் சூன்யவாத பௌத்தம் என்ற இரண்டுமே பொய்த் தோற்றத்துக்குரிய அடிப்படையை மறுக்கின்றன. அவைகளின்படி, ஒரு பொய்த் தோற்றம் எந்த ஒரு அடிப்படையையும் தேவையாக்கிக் கொள்வ தில்லை. சூன்யவாதி கானல் நீர் முதலியவைகளை எடுத்துக் காட் டாகக் காட்டுகிறார். அடிப்படை நிலையில் அமையும் பொருள் இல்லாமலேயே பொய்த்தோற்றம் எவ்வாறு தோற்றுவிக்கப் பெறுகிறது என்ற வினாவைக் கேட்கும்போது, முன்னமேயே அமைந்த பொய்த் தோற்றத்தின் மறைந்திருந்து செயற்படும் வாசனை எனப் பெறும் உணர்வுகளின் காரணமாகவே தோன்றுகிறது என்பது சூனியவாதி அளிக்கும் விடை. ஒரு பொய்த் தோற்றத்தின் உண்மையான அடிப்படையை மறுத்தல் என்பதில் பௌத்தர்களின் தத்துவப் பிரிவுகள் உண்மையைப் பிழையின் எல்லைக்கோட்டள வுக்குத் தாழ்த்தி விடுகின்றன.

(ஏ) அடிப்படை என்ற ஒன்று இல்லாமலேயே பொய்த்தோற்றம் அமையும் என்ற கருத்தைத் துவைதிகள் முழுமையாக எதிர்த் தார்கள். அடிப்படைப் பொருள் என்ற ஒன்று இல்லையானால், புலன்கள் வந்து தொடர்பு கொள்ளுதற்கு உரிய வகையில் எந்த ஒன்றும் இருக்கப்பெற முடியாது. இவ்வகையில், அனுபவம் என்பது கூட அடையப் பெற இயலாததாகி விடும். உண்மையான கிளிஞ் சலுடன் தொடர்பு கொள்ளும் நிலையில் புலன்கள் குறைபாடுகளால் தாக்கப் பெற்றிருக்குமாயின், மாறுபாடு கொண்ட காட்சியளவை யின் காரணமாக, அதே கிளிஞ்சல் வெள்ளி என்பதாக அறியப் பெறும், என்று மத்வர் எடுத்துக்காட்டுகிறார். இவ்வகையான அடிப்படைகளில், 'சத்கியாதி' என்ற பெயரில் வரும் கொள்கைகள் எல்லாவற்றையும் துவைதி வரவேற்கிறார். அவைகள் எல்லாவற் றிலும் முற்படு கருதுகோளாகக் கொள்ளப் பெறும் ஒரு இருப்பு நிலை யுடைய பொருளே பொய்த் தோற்றத்துக்கு உரிய அடிப்படையாக அமைகிறது.

(ஐ) துவைத வேதாந்தத்தின் பிழைபற்றிய கொள்கையைப் பற்றிய சில கருத்துக்களை நாம் இப்போது பெற இருக்கிறோம். பிழையான அறிவுக்கு மூலமாக அமையும் பொருள் என்பது முற்றாக இல்லாத பொருளே. ஆனால், பிழை அறிவுக்குரிய அடிப்படை என்பது ஓர் உள்பொருளே. இந்த ஒன்றும் நிறைவு தரக்கூடியதாக

இல்லை என்றாலும், ஓர் அடிப்படைப் பொருள் ஒரு வகைக் குறிப்பிட்ட தனிமத்தின் அமைப்பிலேயே, வேறு எந்த ஒரு பொருளாகவும் இல்லாமல், வெள்ளி என்ற ஒன்றாகவே, ஏன் தவறாக உணரப் பெற வேண்டும் என்ற வினா எழுகிறது. அறிய முற்படும் கருத்தாவானவன் உண்மையான பொருளின் அனுபவத்தை முன்னமேயே பெற்றிருக்கிறான். இந்நிலையில், அறியப் பெறும் பொருள் ஒருவகை ஒப்புமையைத் தாங்கியிருக்கிறது. கிளிஞ்சல் வெள்ளி எனத் தவறாக உணரப் பெறுகிற தென்றால், அது அறிபவன் முன்னமேயே உண்மையான வெள்ளியைப் பார்த்திருக்கிறான். அப் பொருளுடன் கிளிஞ்சலின் ஒரு பகுதியானது ஒப்புமை நிலைகளைப் பெற்றிருப்பதன் காரணத்தாலேயே அது அமைகிறது. முன்னமேயே பார்த்திருக்கிற உண்மையான வெள்ளியானது இப்போது பார்க்கப் பெறுகிற பொய்த் தோற்றத்து வெள்ளியின் மூலப்பிரதியாகவே இருக்கிறது. எந்த ஒன்று இப்போது பார்க்கப் பெற்றதோ அதற்கும் முன்னமேயே பார்க்கப் பெற்ற உண்மையான வெள்ளிக்கும் இடை அமைந்த ஒப்புமையானது உண்மை வெள்ளிக் காட்சியினால் உண்டாகிய மனப் பதிவுகளை மீளவும் உயிர் பெற்றெழச் செய்கிறது. உண்மையான வெள்ளியைப் பார்த்ததால் அமைந்த மனப் பதிவுகளுக்கும் கிளிஞ்சலில் உள்ள வெள்ளியைப் போன்ற கூறுகளுக்கும் இடை அமைந்த குழப்பமே வெள்ளியினுடைய பொய்த் தோற்றம் உண்டாவதற்குக் காரணமாயிற்று.

(ஒ) இவ்வாறாக, அடிப்படைப் பொருள், மூலப்பிரதி என்ற இரண்டும் உண்மையான இருப்பு நிலைப் பொருள்களே அல்லது இரண்டு உண்மைக் கூறுகள் ஒரு பிழை அறிவில் தொடர்பு கொண்டுள்ளன. பிழையான அறிவுக்குரிய பொருள் தன்னளவில் பொய்ப் பொருளேயாயினும், மேலே கூறப் பெற்ற இரண்டு உண்மை இருப்புப் பொருள்கள் அல்லது கூறுகள் இல்லாமல் பிழையான அறிவு உண்டாதல் இயலாதது ஆகும். ஆகையால், இரண்டு உண்மைப் பொருள்கள் அல்லது கூறுகள் பிழை அறிவினுடைய முன்னமை கட்டுப்பாட்டு விதிகளாகும்.

(ஓ) துவைதக் கொள்கையில் மூலப்பிரதி என்ற கருத்தானது நியாயமும் பட்ட மீமாம்சகமும் நிறுவிய அன்யதாக் கியாதிக் கொள்கையில் அமைந்துள்ள ஒத்திருத்தல் என்ற கருத்தினை அடிப்படையாகக் கொண்டு மேலெழுந்த ஒருவகை வளர்ச்சி நிலையே. இக் காரணத்தினாலேயே, துவைதங் கூறும் பிழைபற்றிய கொள்கை அபிநவ-அன்யதாக் கியாதி என்று குறிக்கப்பெற்றது. (abhinava-anyatha-khyati - Vada) அபிநவ என்பது புதியது என்ற பொருள் தரும். குறிப்பிடப் பெற்ற இந்த ஒரு கூற்றினை விளங்கிக் கொள்வதற்காக, அன்யதாக் கியாதிக் கொள்கையில், தொடர்புள்ள சில குறிப்புக்களை மட்டும், சுருக்கமாக எடுத்துக் கூறுதல் இன்றியமையாத ஒன்று. அன்யதாக் கியாதிக் கொள்கைப்படி, தவறான அறிவுக்குரிய மூலப் பொருள் அதாவது குறிப்பிடத்தக்க வெள்ளியானது அறிவுக்கு அயலாக சார்பற்ற தனிநிலை இருப்புடையதாக இருக்கிறது. எவ்வாறாயினும், அந்த வெள்ளி எங்கே இப்போது அது தோற்றம் பெறு

கிறதோ அங்கே இல்லை என்றாலும், வேறு ஏதேனும் ஓர் இடத்தில் அது இருப்புடையதாக - உள்பொருளாக இருக்கவே செய்கிறது. எடுத்துக் காட்டாக, வெள்ளி விற்பனை செய்யும் கடையில். கிளிஞ்சலினுடைய வெள்ளியை ஒத்த கூறுகளைப் பார்த்ததன்மேல், கடையில் உள்ள உண்மையான வெள்ளியைப் பற்றிய நினைவு உயிர்பெற்று விளங்கத் தொடங்குகிறது. நினைவுக்கும் இப்போது நேரே பார்க்கப் பெற்றதற்கும் இடை அமைந்த குழப்பமானது கடையில் உள்ள உண்மையான வெள்ளிதான் இங்கே, இப்போது காட்சிப்படுகிறது என்ற கற்பனைக்கு நம்மைக் கொண்டு போய் விட்டு விடுகிறது. இவ்வாறு, கிளிஞ்சல் வெள்ளியாகத் தவறாக எடுத்துக் கொள்ளப் பெற்றுவிடுகிறது. இக் கொள்கையின்படி, பிழையான அறிவின் மூலப் பண்பானது, எங்கோ ஓரிடத்தில் இருப்பைக் கொண்டிருக்கிற வெள்ளியானது நினைவினால் காட்சியளவைக்குப் புலப்பாடுடையதாக அமையும் கிளிஞ்சலின் மேல் ஏற்றிக் காட்டப் பெறுகிறது என்பதை உட்கொண்டது. எனவே இக்கொள்கை அன்யதாக் கியாதி எனப் பெறுகிறது. ஒரு பொருளின் இணைந்தெழு காட்சியறிவானது அப் பொருள் எவ்வாறு இருக்கிறதோ அதைவிட, வேறுபட்ட ஒன்றாகும் என்பதே அன்யதாக்கியாதி என்பதன் பொருள்.

பிழையறிவுக்கு மூலப்பொருளாகிய வெள்ளியானது உண்மையில் எங்கே இருப்பதாக அறியப் பெற்றதோ அங்கே இல்லை. ஆனால், வேறு ஓர் இடத்திலே இருக்கிறது என்ற கருத்து, துவைத வேதாந்திகளால் ஏற்கப் பெறவில்லை. அது பொருத்தமற்றதும் பயனற்றதும் என்ற இரண்டாகவும் இருக்கிறது. அது பொருத்தமற்றது, எவ்வாறெனில், வெள்ளியானது எங்கே தோற்றம் தருகிறதோ, அங்கே வெள்ளியினுடைய இருப்பினை உறுதிப்படுத்தும் வகையில்தான் அவ்வினை அமைகிறது. அது பயனற்றது என்பது எவ்வாறெனில், எங்கேயோ தன்னுடைய இருப்பினைக் கொண்டிருக்கும் வெள்ளியானது, எங்கே தான் இல்லை என்பது உறுதி செய்து அனுமதிக்கப் பெற்றதோ அங்கே உள்ள புலன்களுக்கு உரிய அனுபவப் பொருளாகத் தானே தன்னைப் புலப்படுத்துகிறது என்பது இயலுவதாக அமையக்கூடியதன்று. இக்கொள்கையில் அமைந்த ஒரு நன்மை என்னவெனில், எங்கேயோ இருக்கிற வெள்ளியானது உண்மையான வெள்ளியினைப் பற்றி முன்னமேயே பெற்ற அனுபவத்துக்கு உரிய தேவையை உள்ளார்ந்த நிலையில் வழங்கி விடுகிறது என்ற ஒன்று பிழையறிவுக்குரிய நிபந்தனைகளுள் ஒன்றாக அமைகிறது. இத்தகைய அகநிலைப் புலப்பாட்டினை, புறநிலைப் புலப்பாடாகவும் விளக்க இயலுவதாகவும் துவைதக் கொள்கையில், மூலப்பிரதி என்ற கருத்தமைவின் மூலமாக மாற்றப் பெறுகிறது. இவ்வகை அடிப்படையில், பிழைபற்றிய துவைதக் கொள்கையானது அன்யதாக் கியாதிக் கொள்கையினை மீளவும் பார்த்தல் என்பதாக அமைகிறது. எனவேதான், துவைதக் கொள்கை அபிநவ - அன்யதாக் கியாதி எனப் பெறுகிறது.

# 11. சான்று

(Sākṣin - witness)

(அ) 'சான்று' (Sākṣin) என்ற சொல்லானது புலப்படுத்தும் பொதுமைக் கருத்தினை உளங் கொளல் வேண்டும். செயல் நிலையி லிருந்து தன்னைப் பிரித்து, தனியாகத் தன்னை நிறுத்தி, நடப்பவை களைக் கண்காணித்துக் கொண்டு அதே சமயத்தில் செயலில் ஈடு படாமலும் நிற்கும் பொருள் என்றும், காலம் நேரும் போது தன்னையே சான்று ஆக நிறுத்தும் தகுதியைத் தாங்கி நிற்கும் பொருள் என்றும் அமைகின்ற ஒரு பொருளை விளக்கும் நிலையில் அமைந்த சொல்லே 'சான்று' என்பது இந்தியத் தத்துவ ஞானத்தில் இணைந்த பல தத்துவப் பிரிவுகள் இத்தகைய ஒரு கருத்தமைவு இன்றியமையாத தேவை என உணர்ந்துள்ளன என்பது காணப்பெறுகிறது. நாம் பொதுவாகவும் இணைந்து பழகிய நிலையில் அமைந்த விளக்கமாகவும் அறிந்த நிலையில், அறிவு என்பது மாற்ற முறுவதை உள்ளீடாகக் கொண்டது ஆகையால், தனித்து நின்று அதனைத் தெளிவாகத் தெரிந்து கொள்வதற்கு இத்தகைய ஒன்று அறிவாராய்ச்சியியலுக்கு மிக முக்கியமான தேவை என அமைகிறது.

அறிவினுடைய உள்ளீடானது தொடர்ந்து புதுப்பிக்கப் பெறு கிறது. ஒரு பொருளைப் பற்றிய அறிவானது பிறிதொரு பொருளைப் பற்றிய அறிவால் பின்பற்றப்பட்டு, பின்னர் முதன்மையிடத்தைப் பிடித்து விடுகிறது. அதுவுந்தவிர, புதிய அறிவானது சில சமயங் களில் பழைய அறிவுடன் முரண்பட்டு நிற்கிறது. மறத்தல் என்ற ஒன்றைப் பெற்றுக் கொண்ட நம்மிடத்தே, முன்னமேயே பெற்ற ஒரு பொருளின் அறிவானது மறதி என்பதனுள் சென்று புகுந்து விடும் நிலை உண்டாகிறது. அறிவானது இவ்வாறு அதனுடைய உள்ளீட்டை அடிப்படையாகக் கொண்டு நோக்கும் போது மாற்ற மடைந்து கொண்டே செல்கிறது என்ற உண்மை கீழ்க்கண்ட ஒரு கருத்தை முற்படு கருதுகோளாகக் கொள்ள வைக்கிறது. தொடர்ந்து மாற்றமடைந்து கொண்டே செல்லும் அறிவுக்குப் பின்னுல் மாற்ற மடையாது நிற்கும் அடிப்படை மூலக் கூறு ஒன்று உண்டு என்பதும், அது அறிவினுடைய பல்வேறு சிறுசிறு கூறுகளை இணைக்கிறது என்பதும், இந்த அறிவு இப்போது இருக்கிறது என்றே இல்லை என்றே இந்த ஒரு குறிப்பிட்ட கால அளவில் எந்த ஒரு அறிவும் இடம் பெறவில்லை என்றே அளந்தறிந்து கூறும் திறமை உடையது என்பதும் நாம் கொள்ள வேண்டிய முற்படு கருதுகோள்களாம்.

பொதுவாக, இந்தியத் தத்துவ ஞானத்தில் பெரும்பாலான தத்துவப் பிரிவுகள் அறிவைப் பெறுவதற்குரிய தலையாய கருவி என எந்த ஒன்றை - அகக்கருவி என்ற பெயரமைந்த ஒன்றை ஏற்றுக் கொண்டதோ அந்த ஒன்று, அறிவை அமைத்துக் கொடுக்கும் செயலில் ஈடுபட்டுச் செயல் புரியும் ஒன்று எனவும் ஏற்றுக் கொண்டது. அதனுடைய செயலாற்றும் பண்பானது வெவ்வேறு தத்துவப் பிரிவுகளால் வெவ்வேறு வகையாகக் கருதப்பெற்ற போதிலும், அது செயற்படுவது என்ற பொதுமைப் பண்பு அனை வராலும் ஒத்துக் கொள்ளப் பெற்ற ஒன்றே. இப்போது, எந்த ஒன்று செயல் நிலையில் தன்னை ஈடுபடுத்திக் கொள்ளும் கருத்தாவாக இருக் கிறதோ அது ஒரே நிலையில் மாற்றமுறாமல் நிலைத்து நிற்கப் பெற முடியாது என்ற அளவையியல் நியாயத்தின்படி, அகக்கருவி யானது மாற்றமுறாது நிலைத்து நிற்பதன்று என்பது முடிவாகிறது. அவ்வாறாயின், அது பல்வேறு சிறுசிறு அறிவுக் கூறுகளை இணைப் பதாகவும் இருக்க முடியாது. அகக்கருவியின் செயலாற்றல் என்ற பண்பானது வேறு ஒரு பொருளின் இருப்பை முற்படு கருதுகோளாக நம்மைக் கொள்ள வைக்கிறது. அப் பொருள் இத்தகைய செயல் நிலைகளில் தன்னை இணைத்துக் கொள்ளாத ஒன்றாகவும் செயல் நிலை களுக்கு அப்பால் நின்று செயல்நிலைகளைக் கண்காணித்து வரும் தன்மையினால் அது செயல்நிலைகளுக் கெல்லாம் சான்றாக நிற்கும் ஒன்றாகவும் இருக்கும் பொருள் எனக் கொள்ள வேண்டியிருக்கிறது. இந்த ஒரு காரணத்தினால்தான் சான்று (Sākṣin) என்ற ஒரு கருத்து இந்தியத் தத்துவ ஞானத்தில் பெரும்பாலான தத்துவப் பிரிவுகளி னுடைய அறிவாராய்ச்சியியலில், வெளிப்படையான நிலையில் இல்லை யென்றாலும், உள்ளார்ந்த நிலையில் இருப்பதாகவே காணப்பெறு கிறது. மூன்று தத்துவப் பிரிவுகளில் மட்டுமேனும், இக்கருத்து வெளிப்படையான வடிவம் பெற்றிருக்கிறது. அவைகள் சாங்கியம், அத்வைதம், துவைதம் என்பன. ஆயினும், இந்த மூன்று தத்துவப் பிரிவுகளிலும் 'சான்று' (Sākṣin) என்பது பற்றிய கருத்தமைவுகள் வேறுபடுகின்றன.

(ஆ) துவைதத்தின்படி, அறிவானது உயிரினுடைய தன் னுண்மைப் பண்பு என்றஅடிப்படையில் உயிரைச் சார்ந்திருக்கிறது. அறிவு என்ற பெயருடையதாய் உயிரினுடைய தன்னுண்மைப் பண்பு என உயிரில் இருக்கும் அந்த ஒன்றுதான் சான்று (Sākṣin) என்று சுட்டப் பெறுகிறது.

(இ) 'சான்று' என நிற்பது இருவகைச் செயற்பாடுகளை உடையது என்று கூறப் பெறுகிறது. அறிவைத் தோற்றுவிப்பதில் பங்குபெறும் பகுதி ஒன்று; அதனுடைய இருப்புத் தன்மையையும் ஏற்புடைமை யையும் உறுதிப்படுத்துவதில் பங்குபெறும் பகுதி ஒன்று என இரு வகை நிலைகளைக் கொண்டதாக அறியப் பெறுகிறது.

(a) 'சான்று' என நிற்கும் அது காட்சியளவையின் மூலம், அறிவுக்குத் தன்னுடைய கொடையை வழங்கி விடுகிறது. இந்த ஒரு செயற்பாடு நிலையில், அது ஒரு புலன் என்ற நிலையில் செயல்புரிகிறது.

துவைதத்தின்படி, புலன்கள் எண்ணிக்கையால் ஏழு. புறத்தே அமையும் புலன்கள் ஐந்து, அவற்றுடன் மனமும், 'சான்று' என்ற ஒன்றும். மனம், சான்று என்ற இரண்டும் புலன்கள் என அமை கின்றன என்று கொள்ளும் கருத்தானது துவைதத்தின் தனிச்சிறப்புக் குரிய தலைமைக் கூறு என அமைந்த ஒன்ருகும். 'சான்று' என்பது புலன் (இந்திரியம்) என்பதன் மிகமிகத் தூய்மையுடைய வடி வமைப்பு என்று பேசப் பெறுகிறது. அது குறைபாடுகளுக்கெல்லாம் இடமளிக்கும் ஒன்று என்பதாக இராது. எப்பொழுதும் முழுமை யுடையதும் ஏற்புடையதும் ஆகிய அறிவையே உண்டாக்குவது. எல்லாப் பொருள்களையும் காட்சியளவைக்குட்படுத்திக் காணும் தகுதி வாய்ந்த அது, ஏனைப் புலன்களால் காட்சியளவைப் படுத்தப் பெற முடியாத ஒன்று. (1) ஐந்து வெளிப்புறப் புலன்கள் (2) அகக் கருவி (மனம்) (3) மனத்தின் இயல்புகளாகிய இன்பமும் துன்பமும் (4) அறியாமை (Avidya), (5) காலம், (6) ஆகாயம் (7) ஆத்மா - உயிர் என்பனவே அத்தகைய புலன்கள்.

(b) 'சான்று' என்பதன் இரண்டாவது முக்கியப் பணியானது தன்னுடைய இருத்தலையும் அறிவின் ஏற்புடைமையையும் வெளிப்படுத்துதல் என்பதே. அறிவினுடைய தலையாய கருவி யாக அமைவது மனம். மனம் மாற்றமுறுதல் என்ற ஒன்றன் மூலமாகவே அறிவு என்ற ஒன்று இடம்பெற முடிகிறது. ஆனுல், மனம் அறிவற்ற சடப் பொருளாதலின், அறிவின் இருப்பையும் ஏற்புடைமையையும் அதனுல் வெளிப்படுத்த முடியாது. அறிவின் இருப்பையும் ஏற்புடைமையையும் வெளிப்படுத்தக் கூடிய ஆற்றல் 'சான்று' என்ற ஒன்றிலேயே இருக்கிறது.

முதலில், அறிவானது அமைப்புற்று இருக்கும் தன்மையானது 'சான்று' என்பதால் உறுதிப்படுத்தப் பெறுவதாகச் சொல்லப் பெறு கிறது. அறிவானது பொருள்களைப் புலப்படுத்துகிறது. ஆனுல், அறிவு எவ்வாறு புலப்படுத்தப் பெறுகிறது? நான் இந்த மேசையை அறிகிறேன் என்று கூறும்போது, நான் மேசையை அறிகிறேன் என்பதையுங்கூட நான் அறிகிறேன். இது எவ்வாறு இயலும்? நியாயத் தத்துவத்தின்படி, பொருளைப் பற்றிய அறிவு, பின்னர் அவ் வறிவைப் பற்றிய அறிவு என்பது ஒரு 'பின்னர்-வரும் அறிவு' என்று (anuvyavasāya) குறிக்கப்பெறுகிறது. ஒரு பொருளைப் பற்றி முன்னரே நாம் பெற்ற அறிவு ஒன்று, அதன்மேல் விளக்க முறுத்துதல் என்பதை மேற்கொள்ளும்போது, உடனடிப்பின் விளைவாக அது உண்டாகிறது. ஆனுல் இக்கருத்தானது பெரிதும் செயற்கைத் தன்மை வாய்ந்தது என அமைகிறது. முதல் நிலையில், இக் கொள்கையானது அளவையியலான ஒரு பிரச்சினையில் வேதனையடைகிறது. ஓர் அறிவானது அதன் பின்விளைவாக அடுத்து வரும் மற்றொரு அறிவால் வெளிப்படுத்தப் பெறுகிறது எனக் கொண்டால், இரண் டாவது வருவது கூட மூன்ருவதாக வரும் அறிவால் வெளிப்படுத்தப் பெறும் என்பதாகக் கருதப்பெற்று, இவ்வாறே தொடர்ந்து ஒரு பய னின்றியே சென்று கொண்டிருக்கும். இது ஒரு அளவையியற் போலி

எனப்பெறும். இரண்டாம் நிலையில், இக்கருத்தானது உண்மை மூலக் கூறுகளால் வலிமை சேர்த்து நிறுத்தப் பெறவில்லை. ஒரு பொருளைப் பற்றிய நம்முடைய அறிவை நாம் பெறுகிறோம் என உணரும் உணர்தல் திறனானது பொருளைப் பற்றிய அறிவானது நிகழ்கின்ற அதே காலத்தில், அதனுடனிணைந்த நிலையிலேயே நிகழ்ந்துவிடு கின்றது. அந்த ஒருபொருள் பற்றிய அறிவு நிகழ்ந்த பின்னர் நிகழ்வது என்பதன்று என்பதே உண்மை. இந்த உண்மையானது துவைத வேதாந்திகளால் 'சான்று' என்ற ஒன்றை (Sākṣin) எடுத்து இணைத்துக் காட்டுவதன் மூலம் விளக்கப் பெறுகிறது. எந்த அறிவு மனத்தி னுடைய செயற்பாட்டினால் அமைப்புடையதாய் இடம் பெறுகிறதோ அந்த வகையிலான எல்லா அறிவுகளுக்கும் 'சான்று' (Sākṣin) என்பதே நிலைத்த சான்றாக அமைகிறது.

அறிவினுடைய தோற்றம் பெற இருக்கும் தன்மையுடன் சேர்ந்தே, அறிவினுடைய ஏற்புடைமையும் 'சான்று' என்பதனால் உறுதிசெய்யப் பெறுவதாக அமைகிறது. வேதாந்த வியலான ஏனைய தத்துவப் பிரிவுகளைப் போல, துவைதமானது அறிவின் ஏற்புடைமைக் கொள்கைக்கு வலிமையூட்டும் நிலையில் அகநிலை சார்ந்த ஏற்புடைக் கொள்கை (Svatah - prāmanya - Vada) யை எடுத்துக் கூறி நிலை நாட்டுகிறது. இக் கொள்கையின்படி, அறிவானது தோன்றுகிறது என்ற நிலையிலேயுங்கூட, அதனுடைய சொந்தமான பண்பின் அடிப்படையினால் ஏற்புடையது என்பதாகவே அறியப் பெறுகிறது. இத்தகைய இயல்பான உறுதிப்பாடானது 'சான்று' (Sākṣin) என்பதனுடைய அகநிலை ஒளியினால், நிலைத்ததாக, ஒன்றித்த வலிமையுடையதாக ஆக்கப் பெறுகிறது.

*About the author*:

T. P. Ramachandran has been teaching at the Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy from 1969 after working for some years in a college. His main interest is Indian philosophy, especially its philosophy of values.

*By the same author*:

1. Dvaita Vedānta (1976)
2. The Indian Philosophy of Beauty, Part I (1979)
   Part II (1980)
3. The Concept of the Vyāvahārika in Advaita Vedānta (Second Edition) 1980